ANNO LXII. FASC. 123 IAN. – IUN. 1993

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

PERIODICUM SEMESTRE

ROMAE
VIA DEI PENITENZIERI, 20

INDEX RERUM

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

Subscriptionis pretium in annum 1993: pro Italia Lit. 50.000, extra Italiam U.S.$ 50.00
Inscriptio litterarum tam pro administratione quam pro redactione:
Arch. hist. S.I. – Via dei Penitenzieri, 20 – 00193 Roma, Italia – c/c 33329004
Subscriptio censetur continuata quoad contrarium non significatur.

Pretium singulorum voluminum praecedentium:

Vol. I-L (1932-1981)	Lit. 25.000	vel	U.S.	$ 20.00
« LI-LIV (1982-1985)	« 30.000	«	«	$ 30.00
« LV-LVIII (1986-1989)	« 35.000	«	«	$ 30.00
« LIX (1990)	« 40.000	«	«	$ 38.00
« LX-LXI (1991-1992)	« 40.000	«	«	$ 40.00
Index Generalis:				
Vol. I-XX (1932-1951)	« 15.000	«	«	$ 10.00
« XXI-XXX (1952-1961)	« 30.000	«	«	$ 19.00
« XXXI-L (1962-1981)	« 20.000	«	«	$ 15.00

Pro integra collectione cum triplice Indice pretium deducetur 30%.

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

VOLUMEN LXII

1993

ROMAE

INSTITUTUM HISTORICUM S. I.

VIA DEI PENITENZIERI, 20



COMMENTARII HISTORICI

JOHANNES NÁDASI 1614-1679
LEBEN UND WERK

GÁBOR TÜSKÉS UND ÉVA KNAPP – Budapest*.

Johannes Nádasi war einer der produktivsten und meistgelesenen geistlichen Schriftsteller in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in Europa, zugleich ein bekanntes und geschätztes Mitglied der österreichischen Jesuitenprovinz[1]. Einen bedeutenden Teil seines Lebens verbrachte er in Rom. Am Ende seiner Laufbahn lebte er zehn Jahre lang in Wien. Neben einigen ordensgeschichtlichen Arbeiten schrieb er etwa fünfzig aszetische Werke, in denen er verschiedene Andachtsformen seiner Zeit popularisierte und den Erzählgattungen eine herausragende Rolle zukommen ließ. Er schrieb fast ausschließlich in lateinischer Sprache. Diese Arbeiten wurden in kurzer Zeit in zahlreiche Nationalsprachen übersetzt und mehrmals, einige noch am Ende des 19. Jahrhunderts, neu aufgelegt. Etwa die Hälfte des ganzen Lebenswerkes, das neben seiner primär geistlichen, erbaulichen Zielsetzung für ernsthafte theologische, philosophische und literarische Kenntnisse Zeugnis ablegt, ist im deutschen Sprachgebiet, zum Teil in deutscher Sprache, erschienen. Die Werke wurden aber in Italien, Frankreich, Spanien, Flandern, Böhmen, Polen und Ungarn ebenso herausgegeben. Sie waren in erster Linie für den praktischen Gebrauch gedacht. Einen Teil der Bücher haben die ver-

---

* Die Untersuchung, die einen Teil der geplanten Monographie über Johannes Nádasi darstellt, wurde durch die Unterstützung der Alexander von Humboldt-Stiftung, Bonn, ermöglicht. Für die Anregungen zum Thema danken wir Prof. Wolfgang Brückner, Würzburg, für die Hilfe im Zentralarchiv der Gesellschaft Jesu P. László Lukács SJ und † P. József Fejér SJ, Rom, im Provinzarchiv Societatis Iesu Austriae P. Johann Wrba SJ, Wien und für die sprachliche Betreuung der deutschen Fassung Karl Kolb, Wiesbaden.

Verzeichnis der Siglen der benutzten Archive:

BEKK	Budapesti Egyetemi Könyvtár, Kézirattár (Universitätsbibliothek Budapest, Handschriftenabteilung)
FKP	Főapátsági Könyvtár, Pannonhalma (Bibliothek der Benediktinerabtei Pannonhalma)
ÖNB	Österreichische Nationalbibliothek, Wien
PSIAW	Provinzarchiv Societatis Iesu Austriae, Wien
UBMH	Universitätsbibliothek München, Handschriftenabteilung

[1] Vgl. W. BRÜCKNER, *Erzählende Kurzprosa des geistlichen Barock. Aufriß eines Forschungsprojektes am Beispiel der Marienliteratur des 16. bis 18. Jahrhunderts.* Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 86 (1983) 101-148, hier: 128-129.

schiedenen europäischen Marienkongregationen in vielen Fassungen, zum Teil mit ähnlichem Inhalt und Aufbau, oft anonym als Jahresgaben herausgegeben. Seine Laufbahn und Tätigkeit kann man mit namhaften Vertretern der aszetischen Jesuitenliteratur des 17. Jahrhunderts in Mittel-Europa in eine Parallele stellen, z. B. mit Jeremias Drexel[2], Georg Stengel[3], Georg Vogler[4], Jakob Balde[5], Benignus Kybler[6], Michael Staudacher[7] und Wilhelm Nakatenus[8].

Die Wirksamkeit Nádasis blieb bisher sowohl in der Ordensgeschichte, als auch in der Literaturgeschichte und in der historischen Erzählforschung im wesentlichen unberücksichtigt. Der Grund dafür liegt zum Teil in seiner ungarischen Abstammung und in der Komplexität ihrer quellenkritischen Probleme, zum Teil in dem Umstand, daß er äußerst zurückgezogen, fast ausschließlich der schriftstellerischen Arbeit lebte. Seine Laufbahn prägten keine nennenswerten Geschehnisse, Verbindungen und politische Rollen. Seine Persönlichkeit bleibt fast anonym hinter seinem Werk zurück,das nur sporadische Angaben über seinen Autor bietet. Sein verhältnismäßig einheitliches Werk, das er im Gegensatz zu seinen zahlreichen Zeit- und Ordensgenossen bis auf wenige Ausnahmen im wesentlichen in einer einzelnen Gattung zustandegebracht hat, bietet eine gute Möglichkeit für die Untersuchung der Gattungen, Publikationstypen und thematischen Einheiten der geistlichen Erzählliteratur der Barockzeit, mit besonderer Berücksichtigung der Quellen, Motivationen, Erscheinungsformen, Entstehung, Verbreitung, schichtenspezifische Rezeption, Funktionen und internationalen Zusammenhänge dieser Literatur. Innerhalb dieser scheint die Wirksamkeit Nádasis für die Beziehungen zwischen mündlicher Überlieferung und geschriebenemText, für seine Vermittlerrolle zwischen der spätmittelalterlichen und der barocken geistlichen Literatur, für sein Verhältnis zu den historischen und gesellschaftlichen Veränderungen, sowie für seinen Einfluß auf das tägliche Leben, auf die Frömmigkeit und auf das Denken der breiteren Schichten besonders wichtig zu sein.

---

[2] K. PÖRNBACHER, *Jeremias Drexel. Leben und Werk eines Barockpredigers* (München 1965; = Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 24/2).

[3] A. SCHNEIDER, *Narrative Anleitungen zur Praxis pietatis im Barock. Dargelegt am Exempelgebrauch in den «Iudicia Divina» des Jesuiten Georg Stengel (1584-1651). Mit einem Exempelkatalog* I-II (Würzburg 1982; = Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte 11-12).

[4] W. METZGER, *Beispielkatechese der Gegenreformation. Georg Voglers «Catechismus in Auserlesenen Exempeln», Würzburg 1625* (Würzburg 1982; = Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte 8).

[5] U. HERZOG, *Divina Poesis. Studien zu Jacob Baldes geistlicher Odendichtung* (Tübingen 1976). – G. KRANZ, *Zu Baldes Bildgedichten.* Archiv für Kulturgeschichte 60 (1978) 305-325.

[6] R. VOLLMER. *Die Exempel im «Wunderspiegel» des P. Benignus Kybler S. J. von 1678* (Würzburg 1989).

[7] J. EDER, *P. Michael Staudacher S. J. (1613-1672). Ein Beitrag zur Erforschung der religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts* (Diss. Phil. Innsbruck 1966 Masch.).

[8] K. KÜPPERS, *Das Himmlisch Palm-Gärtlein des Wilhelm Nakatenus S. J. (1617-1682). Untersuchungen zu Ausgaben, Inhalt und Verbreitung eines katholischen Gebetbuchs der Barockzeit* (Regensburg 1981). – Vgl. W. VON HINTEN, *Wundererzählungen als Exempel bei dem Jesuiten C. G. Rosignoli.* Jahrbuch für Volkskunde 3 (1980) 65-74.

Als ersten Schritt der monographischen Untersuchung wurde seine Biographie erschlossen und die Bibliographie seiner Werke zusammengestellt. Während der biographischen Forschung sind wir auf die bekannte Erscheinung gestoßen: Während das Quellenmaterial über die Geschichte der Gesellschaft Jesu besonders reichlich fließt, bleibt es über die einzelnen Mitglieder der Gesellschaft – auch die bedeutenderen miteinbegriffen – bis auf wenige Ausnahmen unvergleichbar sparsam. In seinen Werken findet man keinen autobiographischen Hinweis, seine Briefe blieben nur in Ausnahmefällen erhalten, darum mußten wir uns an das meistens wortkarge ordensgeschichtliche Quellenmaterial halten. Die wichtigsten Quellen der Biographie befinden sich im römischen Archiv der Gesellschaft Jesu. Diese sind in erster Linie die *catalogi triennales* der Österreichischen und Römischen Provinz, die *catalogi breves* des Profeßhauses in Rom und in Wien, ferner des Kollegs von Nagyszombat (heute Trnava in der Slowakei). Mehrere biographische Angaben finden sich in den Briefen und Akten an den Ordensgeneral und in den Regesten der Briefe des Generals. Der Text der vier Gelübde Nádasis in eigener Handschrift, die Verzeichnisse der Professen und der verstorbenen Ordensmitglieder und die gekürzte Variante seines Nekrologs werden in Rom aufbewahrt. Die entsprechenden Teile der *annuae litterae* und der Akten der österreichischen Provinzkongregationen haben wir ebenfalls benutzt. Die verwendeten Quellen aus der Abteilung «Jesuitica» in der Bibliothek der Erzabtei von Pannonhalma sind die Kataloge des Noviziats von Leoben, die *catalogi breves* des Kollegs von Nagyszombat, der *catalogus personarum* des Professhauses in Wien, weiterhin der längere, originale Text des Nekrologs[9]. Aus der Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek Budapest werden das Diarium des Kollegs von Nagyszombat und ein Exemplar des Nekrologs zitiert, das mit dem Exemplar von Pannonhalma übereinstimmt[10]. Ein bedeutender Teil des Jesuitenarchive in Wien wurde vernichtet, hier befinden sich neben einigen unrelevanten Dokumenten nur die Mikrofilme eines Teils der römischen Quellen über die österreichische Provinz. Ebenso erfolglos war die Forschung in dem Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien, wo Angaben über die Tätigkeit Nádasis als Hofbeichtvater gesucht wurden.

Die Zahl der publizierten Quellen über seinen Lebenslauf liegt besonders niedrig. Erwähnenswert ist die Veröffentlichung der Matrikeln der Grazer Universität und die Bearbeitung der Universitätsgeschichte und der dort

---

[9] FKP: *Ms. 118.D.10* Elogia defunctorum ab Anno 1666 usque an. 1707. Patrum et fratrum Societatis Jesu, per Provinciam Austriaco-Hungaricam. *Ms. 118.D.19* – Nomina Novitiorum secundum ordinem quo ingressi sunt hanc Domum Probationis Leobiensem Provinciae Austriae Societatis Jesu ab Anno 1614 usque 1689. *Ms. 118.E.6* – Catalogus Novitiorum examinatorum Leobicorum ab anno 1614 ad annum 1689. *Ms. 118.J.14* – Catalogus Personarum et officiorum Domus Professae Viennensis 1627-1755.

[10] BEKK: *Ab 139* – Epistolae et Elogia defunctorum e Soc. Jesu Tom. III. *Coll. Pray. Tom. XXX.* – Actum Academicorum Collegii Societ. Jesu Tyrnaviae. Tomus Decimus Septimus. Inchoatus Anno MDCXXXVI. 1. Januar usque 1733. *J 10/11* – Catalogus librorum Collegii Pazmaniani sub cura RRdor. Patrum Societatis Jesu Anno MDCLXXXI.

studierenden Studenten aus Ungarn und Siebenbürgen[11]. Von den Quellenpublikationen zu der Ordensgeschichte haben wir die Veröffentlichung der Personalkataloge der Österreichischen Provinz mit großem Nutzen gelesen[12]. In den ordensgeschichtlichen Bearbeitungen kommt der Name Nádasis im biographischen Zusammenhang selten vor. Die kurzen Biographien der biographischen und bibliographischen Handbücher der Gesellschaft gehen meistens auf den Text des Nekrologs bzw. aufeinander zurück und weisen viele falsche Angaben auf[13]. Dasselbe gilt für die verschiedenen nationalen, deutschen und ungarischen Biographiesammlungen[14]. Die Bibliographie der Werke wurde von den verschiedenen nationalen und Ordensbibliographien, gedruckten Bibliothekskatalogen[15] und von der Autobibliogra-

---

[11] J. ANDRITSCH, *Studenten und Lehrer aus Ungarn und Siebenbürgen an der Universität Graz (1586-1782)* (Graz 1965). – DERS., *Die Matrikeln der Universität Graz* Bd. 2 1630-1662 (Graz 1980). – F. VON KRONES, *Geschichte der Karl Franzens-Universität in Graz* (Graz 1886).

[12] MHSI *Cat. Prov. Austr.* II (*1601-1640*), III (*1641-1665*), IV (*1666-1683*) (Romae 1982-1990). L. LUKÁCS, *Catalogus generalis seu Nomenclator biographicus personarum provinciae Austriae Societatis Iesu (1551-1773)*, I-III (Romae 1987-1988).

[13] J. DREWS, *Fasti Societatis Jesu* I (Pragae 1750) 259-260. – É. DE GUILHERMY, *Ménologe de la Compagnie de Jésus. Assistence de Germanie. Première Série. Autriche, Bohème etc.* Bd. 3 Ser. 1 Part 1-2 (Paris 1898) 1, 197-199. – L. KOCH, *Jesuitenlexikon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt* (Löwen – Heverle [2]1962) 1269. – G. A. PATRIGNANI, *Menologio die pie memorie d'alcuni religiosi della Compagnia di Gesù. Tomo primo. Memorie di marzo* (Venezia 1730) 23-24. – SOMMERVOGEL V 1520-1537. – N. SOUTHWELL, *Bibliotheca Scriptorum Societatis Jesu* (Romae 1676) 481-482. – J. STÖGER, *Scriptores Provinciae Austriacae Societatis Jesu ab ejus origine ad nostra usque tempora* (Viennae 1856) 239-242. – A. SZÖRENY, *Propylaeum bibliothecae almae, ac celeberrimae Universitatis Graecensis* (Graecii 1703) 58-61. – L. VELICS, *Vázlatok a magyar jezsuiták multjából* I-III (Budapest 1912-1914) hier II 151-152.

[14] J. DANIELIK, *Magyar Irók. Életrajz-gyüjtemény* II (Budapest 1858) 212-213. – Ch. G. JÖCHER, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon* I-IV (Leipzig 1750-1751) hier III 801-802. J. SZINNYEI, *Magyar irók élete és munkái* I-XIV (Budapest 1891-1914) hier IX 500-507. – *Allgemeine Deutsche Biographie* 1-56 (Leipzig 1875-1912) hier Bd. 23, 208. *Dictionnaire de spiritualité ascètique et mystique doctrine et histoire* XI (Paris 1982) 16-18.

[15] A. APPONYI, *Hungarica. Ungarn betreffende im Ausland gedruckte Bücher und Flugschriften* IV (München 1927). – *Bayerische Staatsbibliothek. Alphabetischer Katalog 1501-1840 (BSB-AK 1501-1840)* Bd. 29 (München – New York – London – Paris 1988) 356-357. – *British Museum. General Catalogue of Printed Books* Vol. 168 (London 1963) 172. – *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale. Auteurs* Tome CXXII (Paris 1933) 482-483. – K. ESTREICHER, *Bibliografia Polska* Części III Tom. 12 (Kraków 1910) 13-15. – Th. GEORGI, *Allgemeines Europäisches Bücherlexikon* Th. III (Leipzig 1742) 115. – *Gesamtverzeichnis des deutschsprachigen Schrifttums (GV) 1700-1910* Bd. 101 (München – New York – London – Paris 1984) 431-432. – W. HEINSIUS, *Allgemeines Bücherlexikon* Bd. 3 (Leipzig 1812) 14. – J. JUNGMANN, *Histoire literatury České* (W Praze 1849) 329., 331., 339. – Ch. G. KAYSER, *Vollständiges Bücher-Lexicon enthaltend alle von 1750 bis zu Ende des Jahres 1832 in Deutschland und in den angrenzenden Ländern gedruckten Bücher* Th. III (Leipzig 1835) 202-203. – *Knihopis Českých a Slovenských Tisku od Doby nejstarši až do konce XVIII. stoleti Dil. II Tisky z let 1501-1800.* Red. F. HORÁK Část V (V Praze 1950) 212-214. – M. LEHMANN, *Das deutschsprachige katholische Schrifttum Altungarns und der Nachfolgestaaten 1700-1950* (Mainz 1975) 34-35 (= Studia hungarica 9). *Magyarország Bibliographiája 1712-1860. V-VII. Pótlások Petrik Géza Magyarország Bibliographiája 1712-1860. c. müvének 1-4. kötetéhez* (Budapest 1971-1989). *The National Union Catalog. Pre-1956 Imprints* Vol. 404 (Mansell 1975) 224. – A. PALAU Y DULCET, *Manual del librero Hispanoamericano* Tomo sexto (Barcelona [2]1953) 59-61. – G. PETRIK, *Magyarország bibliographiája 1712-1860* 1-4 (Budapest 1888-1892). – L. POLGÁR, *Bibliographia de Historia Societatis Jesu in Regnis olim Corona Hungarica unitis (1560-1773)* (Romae 1957, = Subsidia ad historiam S.I. 2). – A. DE ROSKOVÁNYI, *Beata Virgo Maria in suo conceptu immaculata ex monumentis omnium seculorum demonstrata* Tom. III (Budapestini 1873). – K. SZABÓ, *Régi Magyar Könyvtár* I-II

phie Nádasis von 1666[16] ausgehend aus dem Bestand etwa fünfzig europäischer Bibliotheken bis auf wenige Ausnahmen durch Autopsie zusammengestellt.

Die Zusammenstellung der Bibliographie wurde durch die folgenden Faktoren erschwert: die anonyme Erscheinungsweise eines bedeutenden Teils der Werke, die Verballhornung des Namens des Autors und der Werktitel in den Bibliographien und Katalogen, die äußerst seltene oder unvollständige Erhaltung eines Teils der Exemplare, die Unmöglichkeit der Identifizierung eines Teils der in den Bibliographien nachgewiesenen Auflagen aufgrund eines Exemplars, die stereotypisierte Titelgebung, das Verschweigen oder die Veränderung der originalen Titel, die Veränderung des Werkinhalts unter dem selben Titel und die inhaltliche Kontamination der verschiedenen Werke. Von den anonymen Werken haben wir nur jene in den ersten Überblick einbezogen, die mit großer Sicherheit Nádasi zugeschrieben werden können[17]. Die Werke erwähnen wir nach der Chronologie der Erstauflagen bzw. am Ende der einzelnen Lebensabschnitte zusammengefaßt ebenfalls chronologisch. Manchmal wird auch auf die Veränderung des Titels und des Inhalts, sowie auf die Beziehungen der unter verschiedenen Titeln erschienenen Werke hingewiesen[18]. Das detaillierte Verbindungssystem der Werke ist nur nach dem Abschluß der bibliographischen Arbeit, aufgrund der ausführlichen Inhalts-und Strukturanalyse sämtlicher erreichbarer Auflagen feststellbar.

1. Studienjahre, Vorbereitung (1614-1643)

Johannes Nádasi wurde am 12. Januar 1614 in Nagyszombat geboren[19]. Die Stadt war nicht nur Stätte seiner Jugend, sondern auch eine wichtige Station auf seiner späteren Laufbahn. Nagyszombat war in dieser

---

(SZABÓ *RMK* I-II) (Budapest 1879-1885). – K. SZABÓ – Á. HELLEBRANT, *Régi Magyar Könyvtár* III (SZABÓ *RMK* III) (Budapest 1896-1898). – H. SZTRIPSZKY, *Adalékok Szabó Károly Régi Magyar Könyvtár c. munkájának I-II. kötetéhez* (SZTRIPSZKY) (Budapest 1967 = Nachdruck der Ausgabe von 1912). – J. H. ZEDLER, *Großes vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste* Bd. 23 (Leipzig – Halle 1740) 319-320.

[16] *Seraphinus divini amoris* (Praga 1666). Auf den beiden letzten unnumerierten Blättern. Im Folgenden wird die Autobibliographie nicht extra zitiert.

[17] Die Erwähnungen der zweifelhaften Werke: *Epistola ad R. P. Guilelmum de Ibael.* Romae 1 febr. 1653. SOMMERVOGEL V 1528. – *Nosse bene mori.* SOMMERVOGEL V 1536. – *Novum calendarium animarum in singulos anni dies.* Germanice 16°. STÖGER 241; (En hongrois?) SOMMERVOGEL V 1537. – *Parochus meditans.* STÖGER 242, SOMMERVOGEL V 1536. – Z. FERENCZI, *Egy ismeretlen magyar vers 1655-ből.* Magyar Könyvszemle 27 (1919) 107-110. vgl. POLGÁR 38. – Von den irrtümlich Nádasi zugeschriebenen Werke ist *Somnium Xaverii* (STÖGER 240-241) das Werk von Ferenc Kiriz (Tyrnaviae 1686), vgl. SOMMERVOGEL IV 1081, SZABÓ *RMK* II 1595; *Ars semper gaudendi* (STÖGER 242, SOMMERVOGEL V 1536) das von Antonius Sarasa (Tyrnaviae 1676), vgl. SZABÓ *RMK* II 1385 (auf Deutsch als *Unbestürzte Freude* Tyrnau 1679), das mit der *Meditatio aeternitatis* Nádasis ergänzt wurde. Als Verfasser ist Nádasi nur in der deutschsprachigen Ausgabe erwähnt.

[18] Siehe Anhang I.

[19] *Cat. Prov. Austr.* II 686. Von den zeitgenössischen Quellen teilt als einzige Ausnahme eine andere Angabe mit: ARSI *Austr. 37* 180v, n° 22. Danach ist das Geburtsdatum der 13. Januar 1613. Diese Angabe übernimmt z. B. SOMMERVOGEL V 1520; KOCH 1269; *DS* XI 16.

Periode geistiges und kirchliches Zentrum des Landesteiles unter der Habsburgerherrschaft in dem dreigeteilten Ungarn. Sie liegt in der Erzdiözese Esztergom, aus deren 1543 durch die Türken besetztem Zentrum der Erzbischof und das Kapitel hierher übersiedelten. Miklós Oláh, Erzbischof von Esztergom, siedelte 1561 die ersten ungarischen Jesuiten in der Stadt an. Bischof Miklós Telegdi gründet 1577 hier die erste katholische Druckerei in Ungarn, die später in den Besitz der durch Péter Pázmány 1635 gegründeten Jesuitenuniversität übergeht.

Nádasi war hinsichtlich seiner Nationalität ungarisch, sein Glaube war katholisch[20]. Über seinen familiären Hintergrund, über seine Abstammung und Jugend wissen wir nichts. Einen Hinweis auf seinen Sozialstand finden wir während seiner Studienjahre neben seinem Namen nicht, was unter anderem darauf hinweist, daß er von niedriger Herkunft war. Wir kennen zwar Adelsfamilien mit dem Namen Nádasi aus dem 15. und 18. Jahrhundert in den verschiedenen Teilen des Landes, seine Verbindung mit diesen ist aber nicht nachweisbar[21]. Die Annahme, er stamme von kleinbürgerlichen, bäuerlichen Schichten ab, wird durch einen Eintrag in der Matrikel der Grazer Universität aus dem Jahre 1663 unterstützt, der sich vermutlich auf einen Verwandten Nádasis in der Grammatikklasse bezieht: «Stephanus Nadasy, Ungarus, plebeius»[22].

Seine humanistischen Studien absolvierte er wahrscheinlich im Jesuitenkolleg seiner Heimatstadt[23]. Mit vierzehn Jahren trat er am 24. Oktober 1628 ins Noviziat der Österreichischen Provinz in Leoben ein[24]. Dazu wurde er einerseits durch die Rolle der Jesuiten in seiner Heimatstadt motiviert, andererseits dadurch, daß ihm wegen seiner niedrigen Abstammung außer der kirchlichen Laufbahn kein anderer Weg für die Entfaltung seiner Fähigkeiten offen stand.

Nach den Quellen war Nádasi bei dem Eintritt mittelstark, er sprach die lateinische, die ungarische und die slowakische Sprache. Er setzte seine Studien in der ersten Rhetorikklasse fort[25]. Nach der Aufnahme verrichtete er verschiedene Handarbeiten: sechs Wochen lang betreute er das Vieh, fünf Wochen lang räumte er auf. Gleich nach seiner Aufnahme nahm er an fünftägigen, im Advent desselben Jahres an dreiwöchigen Exerzitien teil. Im Oktober und Dezember legte er Prüfungen ab. Als Novize entsprach er konti-

---

[20] FKP *Ms. 118.D.19* 31. Vgl. A. Petruch, *Domus Probationis Leobensis. Examina Candidatorum Ulteriores Informationes. E tribus codicibus manuscriptis in Monasterio OSB Pannonhalma in Hungaria asservatis* (Wien 1983 Masch.) 169.

[21] I. Nagy, *Magyarország családai czimerekkel és nemzedékrendi táblákkal* I-XII (Pest 1857-1868). hier VII 29. – B. Kempelen, *Magyar nemes családok* VII (Budapest 1913) 306.

[22] Andritsch, *Studenten* 90. – Zwei weitere ungarische Mitglieder der österreichischen Jesuitenprovinz mit dem Familiennamen Nádasi: Iacobus Nádasi, * 25.7.1641; SJ 19.2.1665, Prov. Austr.; † 16.8.1679, Scepusii. Lukács. *Catalogus generalis* II 1071. Ladislaus Nádasi, * 2.1.1694 «Tyrnaviensis»; SJ 21.10.1719, Prov. Austr.; † 30.8.1752, Gyöngyös. Ebenda.

[23] FKP *Ms. 118.D.10* 1a.

[24] FKP *Ms. 118.D.19* 31; *Ms. 118.E.6* 74.

[25] FKP *Ms. 118.D.19* 31.

nuierlich den verschiedenen Proben, den Konstitutionen, der Regel und anderen Vorschriften[26]. Unter den Novizen befand sich 1629 der 1627 aufgenommene Nicolaus Avancinus[27], 1630 der 1629 eingetretene Adamus Aboedt[28], mit denen er nach vierzig Jahren, während seines Wiener Aufenthalts als den Gegnern bei der Aufstellung der selbständigen Ungarischen Provinz erneut zusammentraf. Sein Novizenmeister war Christianus Bertschiades, zugleich Rektor des Hauses[29]. Nach zwei Jahren Noviziat legte er das übliche einfache Gelübde nicht ab. Wegen seines kleinen Wuchses wurde er mit dem Versprechen entlassen, daß man ihn nach der Absolvierung der Philosophiestudien zurückholen werde, wenn sich seine Tugenden nicht ändern und sein Wuchs geeignet gefunden wird[30].

Aus Leoben ging er nach Graz, wo er, wie üblich, drei Jahre lang Philosophie studierte. Er wohnte im Jesuitenkonvikt[31], trainierte ständig seinen Körper, wozu er – wie er selbst sagte – auch um die Hilfe des Hl. Franz Xaver bat[32]. Sein Philosophieprofessor war Zacharias Trinckel, ein Ungar aus Pozsony (heute Bratislava in der Slowakei), mit dem er mittlerweile in nähere Verbindung kam. Trinckel war neben seiner Lehrtätigkeit in Graz Verfasser zahlreicher aszetischer Werke und damals einer der bedeutendsten Persönlichkeiten der Provinz, in der er mehrere Führungspositionen innehatte[33]. Am 27. Mai 1632 erwarb Nádasi mit 34 Mitschülern das philosophische Bakkalaureat, im August des nächsten Jahres wurde er Magister der Philosophie[34].

Nach dem Abschluß der Philosophiestudien kehrte Nádasi nach Leoben zurück, wo der Neunzehnjährige am 14. August 1633 erneut um seine Aufnahme in das Noviziat bat. Unter den von ihm gesprochenen Sprachen erscheint jetzt als vierte auch die deutsche Sprache[35]. Zwei Monate lang wiederholte er Rhetorik, ein Jahr lang beschäftigte er sich mit den Humaniora[36], und in Grammatik, Poetik und Rhetorik «kommt er besonders gut voran»[37]. 1634 war er Novize im ersten Jahr und Manuductor[38]. Im nächsten Jahr befand er sich unter den Ordensklerikern, die sich auf die Lehrtätig-

---

[26] FKP *Ms. 118.E.6* 74.
[27] Nicolaus Avancinus, * 15.12.1612, Brez; SJ 14.10.1627, Prov. Austr.; † 6.12.1686, Rom. *Cat. Prov. Austr.* II 540.
[28] Adamus Aboedt, * 13.9.1613, Bruck a.d. Leitha; SJ 20.10.1629, Prov. Austr.; † 20.6.1690, Wien. Ebenda 533.
[29] Christianus Bertschiades, * 23.6.1584, Bludenz; SJ 5.10.1605, Prov. Austr.; † 19.11.1651, Wien. Ebenda 549.
[30] FKP *Ms. 118.D.10* 1a.
[31] ANDRITSCH, *Studenten* 64.
[32] FKP *Ms. 118.D.10* 1a.
[33] Zacharias Trinckel, *9.5.1602, Bratislava; SJ 11.10.1617, Prov. Austr.; † 18.9.1665, Bratislava. *Cat. Prov. Austr.* II 775; STÖGER 370; SOMMERVOGEL VIII 247-248; SZABÓ *RMK* III 2107 2201; ANDRITSCH, *Studenten* 257.
[34] ANDRITSCH *Die Matrikeln* 131 135.
[35] PETRUCH, *Domus prob. Leobensis* 169.
[36] ARSI *Austr. 26* 369v, n⁰ 15; *Austr. 27* 31v, n⁰ 67.
[37] FKP *Ms. 118.D.10* 1a; *Austr. 131 II* 893.
[38] *Cat. Prov. Austr.* II 406.

keit in den Kollegien vorbereiteten[39]. Ihr Lateinlehrer war Johannes Bucelleni[40], der eine bedeutende literarische Tätigkeit ausübte und wahrscheinlich auch Nádasi beeinflußte. Nádasi wurde in dieser Zeit als vollkommen geeigneter Novize erwähnt, auf seine Begabung im eleganten Stil und in der glänzenden Rede, auf sein sittliches und religiöses Leben wurden seine Vorsteher aufmerksam. 1635 verpflichtete et sich mit den einfachen Gelübden für die Gesellschaft[41].

1636 wurde er für die übliche dreijährige Unterrichts- und Erziehungstätigkeit in das Kolleg von Nagyszombat geschickt. Zuerst unterrichtete er Syntax[42]. Im Diarium des Kollegs wurde sein Name mehrmals erwähnt. Am 22. Juli 1636 hielt er z. B. eine elegante Rede über die Tränen Maria Magdalenas[43], am 29. August begann er im Namen seines Schülers, Mihály Zongor, ein Lobgedicht für den Abt von Pilis zu schreiben[44]. 1637 unterrichtete er Rhetorik[45]. Am 29. Februar hatte er eine rhetorische Vortragsübung[46]. Am 23. August schickte man ihn nach Pozsony, um den Druck des Begrüßungsliedes für die Erwerber des Bakkalaureats zu fördern. Gleichzeitig übergab er einem Maler in Pozsony 24 Forint für das Portrait des Erzbischofs Ferenc Forgách[47]. Am 9. September nahm ihn der Präfekt von Turóc, Johannes Szednik[48], für eine Herbsterholung mit. Am 7. Oktober kehrte er nach Nagyszombat zurück[49]. Er war im Kolleg mit Tamás Jászberényi[50] zusammen, der später ein Frühwerk Nádasis ins Ungarische übersetzte[51]. In diesem Jahr erschien das erste Werk Nádasis im Druck, von dem aber kein Exemplar bekannt ist. Sein Titel (*Reges Hungariae a S. Stephano*) deutet auf ein historisches Werk hin: die Folge der ungarischen Könige vom Hl. Stephan bis zum Ferdinand III. in lateinischer Sprache[52].

1638 unterrichtete er weiterhin Rhetorik[53] und in diesem Jahr erscheint er zum ersten Mal als Präses der Marianischen Kongregation. Diese Kongre-

---

[39] Ebenda 422.

[40] Ioannes Bapt. Bucelleni, * 14.9.1600, Brescia; SJ 24.1.1617, Prov. Austr.; † 28.11.1669, Wien. Ebenda 405 422 555. SOMMERVOGEL II 312-316.

[41] FKP *Ms. 118.D.10* 1a.

[42] *Cat. Prov. Austr.* II 444.

[43] BEKK *Coll. Pray. Tom. XXX.* 36r.

[44] Ebenda 43r. – Der Abt von Pilis ist zu dieser Zeit Farkas Tamás Füley. R. BÉKEFI, *A pilisi apátság története 1541-1814* (Pécs 1892) 260. – Zu Mihály Zongor vgl. NAGY XII 430.

[45] *Cat. Prov. Austr.* II 463.

[46] BEKK *Coll. Pray. Tom. XXX* 75v.

[47] Ibid. 113r-v. Das erwaehnte Werk: *Parnassus Bimons* ... (Posonii 1637). SZABÓ *RMK* II 2447.

[48] Johannes Szednik (Sednik), * 1595, Poroszka-Pruské; SJ 5.10.1616, Prov. Austr.; † 12.10.1656, Trnava. *Cat. Prov. Austr.* II 750.

[49] BEKK *Coll. Pray. Tom. XXX* 118v 127v.

[50] Tamás Jászberényi, * 21.12.1597, Gyöngyös; SJ 13.8.1622, Prov. Austr.; † 16.5.1658, Wien. *Cat. Prov. Austr.* II 444 629.

[51] E. HERMANN – E. ARTNER, *A Királyi Magyar Pázmány Péter Tudományegyetem története. I. A hittudományi kar története 1635-1935* (Budapest 1938) 12 14.

[52] Die gedruckten Werke Nádasis siehe im Folgenden in der Anhang I., wo auch die bibliographischen Angaben der von einem Exemplar nicht bekannten Ausgaben zu finden sind.

[53] *Cat. Prov. Austr.* II 481.

gation wurde 1617 durch Péter Pázmány errichtet. Mit der Zunahme der Mitgliederzahl wurde sie nach dem Alter der Studenten 1636 zwei-, dann 1651 dreigeteilt[54]. Die verschiedenen Kongregationsposten begleiteten von da an sein ganzes Leben. Am 5. August wurde er mit Johannes Szednik, vermutlich um einige Angelegenheiten des Kollegs zu erledigen, für zwei Tage nach Pozsony geschickt[55]. Am 12. September bemerkte man über ihn, daß er mit anderen zusammen an außerordentlichen Exerzitien teilgenommen hatte und auch von einer Fieberkrankheit genesen sei[56]. Am 23. September ging er als Begleiter von István Keresztes über Récse nach Kismarton (heute Eisenstadt in Österreich), um an der Hochzeit von István Eszterházy mit Erzsébet Thurzó teilzunehmen[57].

Am 6. Oktober 1638 brach er mit zwei Gefährten aus Nagyszombat nach Graz auf[58], um das vierjährige Theologiestudium zu beginnen. In Graz war er als Theologe vom ersten Jahr Gehilfe des Bibliothekars[59]. Nach der Beurteilung seiner Vorsteher war er für den Unterricht der Humaniora, für die Predigt und für Oberenaufgaben geeignet. Seine Intelligenz, seine Urteilskraft und sein wissenschaftlicher Fortschritt waren gut, seine Erfahrungen mittelmäßig und seine Natur sanguinisch[60]. Die Idee zu einer Mission nach Übersee reifte hier und er wandte sich damit an P. General Vitelleschi. Die Antwort des Generals vom 12. November 1639 war aber abschlägig, er lenkte die Aufmerksamkeit Nádasis auf die Sorgen seiner Heimat und auf die Aufgaben, die dort auf ihn warteten, hin[61].

1640 studierte er das zweite Jahr Theologie und war weiterhin Gehilfe des Bibliothekars[62]. Der Bibliothekar war nun sein Professor und Patron: es war Zacharias Trinckel, der von diesem Jahr an zugleich das Rektoramt der Universität bekleidete[63]. Sein Theologieprofessor im Jahre 1639 war neben dem Spanier Johannes Gomez Agraz[64] der Belgier Hermann Horst, der später in Wien unterrichtete, sich schriftstellerisch betätigte und Hofbeichtvater war. Nach 35 Jahren übernahm Nádasi von ihm das Amt des Hofbeichtvaters der Witwe Ferdinands III[65]. Der Spiritual des Kollegs im selben Jahr war der Belgier Philippus Alegambe[66], dessen Torso gebliebenes biographi-

---

[54] VELICS II 155.
[55] BEKK *Coll. Pray. Tom. XXX* 155r.
[56] Ebenda 157r.
[57] Ebenda 157v-158r.
[58] Ebenda 159v.
[59] *Cat. Prov. Austr.* II 497.
[60] *Austr. 27* 118, n⁰ 67.
[61] *Austr. 5. I* 517.
[62] *Austr. 124a* 20-21 (11).
[63] *Cat. Prov. Austr.* II 518-519.
[64] Juan Gomez Agraz, * 10.6.1595, Albacete; SJ 27.3.1614, Prov. Tolet.; † 6.5.1648, Oropesa. Ebenda 534.
[65] Hermann Horst, * 19.8.1600, 's-Hertogenbosch; SJ 23.9.1618, Prov. Flandr.-Belg.; † 29.3.1675, Wien. Ebenda 625. – ANDRITSCH, *Die Matrikeln* 151; A. CORETH, *Kaiserin Maria Eleonore, Witwe Ferdinands III. und die Karmelitinnen. Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs* 14 (1961) 42-63, hier 60.
[66] Philipp Alegambe, * 24.1.1592 Bruxelles; SJ 7.9.1613, Prov. Sicul.; † 6.9.1652, Roma. *Cat. Prov. Austr.* II 535; SOMMERVOGEL I 151-153.

sches Werk nach fünfzehn Jahren Nádasi vollendete und herausgab. 1640 wurde die Theologie, neben dem schon erwähnten Horst, von Ferdinandus Sinabel[67], Andreas Zergoll[68] und Laurentius Chrysogonus[69] unterrichtet.

In diesem Jahr erschien die zweite gedruckte Arbeit Nádasis in Verbindung mit der Grazer Marianischen Kongregation unter dem Titel *Maria mater agonizantium*. Im Zentrum des Werkes, das zahlreiche weitere Auflagen erlebte, stand Maria als Patronin der Sterbenden. Im ersten Teil findet man zwölf Andachtsübungen mit Beispielen, im zweiten Teil Gebets-Beispiele zu Maria und um einen guten Tod für alle Tage des Monats. Die Publikation markierte den Anfang der öffentlichen literarischen Tätigkeit Nádasis: Hier wurden die Gattungen des Beispiels, der Geschichte bzw. die Kalenderstruktur zum ersten Mal angewandt, die in seiner ganzen Wirksamkeit eine bestimmende Rolle spielen sollten. Das Buch bezeugt die reiche Quellenkenntnis des Autors: neben den üblichen Bibel- und Autorenzitaten werden z. B. folgende Werke oft zitiert: die Legendensammlung *De probatis sanctorum* von Laurentius Surius, die Bände der *Annuae Litterae S. J.*, Legenden- und Beispielsammlungen namhafter Jesuitenautoren (z. B. Andreas Brunner, *Fasti Mariani* 1623, Johannes Bourghesius, *Societas Jesu Mariae Deiparae Virginis sacra* 1620, Antonius Davroltius, *Hortulus Beatae Mariae Virginis* 1616, Matthäus Raderus, *Viridarium sanctorum* 1604, *Bavaria sancta* 1615), und Arbeiten humanistischer Geschichtsschreiber (z. B. Antonius Bonfini, *Rerum ungaricarum decades*). Zitiert wurden außerdem die Autoren der spätmittelalterlichen aszetischen Literatur (z. B. Visionen der Hl. Birgitta und Hl. Gertrud), die neuen Ausgaben der spätmittelalterlichen Exempelsammlungen (z. B. Thomas Cantipratanus, *Liber apum* 1596), Pelbárt von Temesvár, die *Annales Ecclesiastici* von Caesar Baronius, die Biographie des Hl. Franz von Assisi von Bonaventura, die Biographie des Hl. Ignatius von Loyola vom Jesuiten Johannes Petrus Maffei, die nach Surius hergestellte Legendensammlung von Zacharia Lippeloo (*Vitae sanctorum* 1616). All diese Werke haben wir darum aufgeführt, weil sie, mit neueren Quellen erweitert, zur Grundlage der gesamten Tätigkeit Nádasis wurden.

Für seine weitere Laufbahn war von entscheidender Bedeutung, daß ihn der ungarische Provinzial Johannes Rumer[70] 1640 nach Rom schickte, um seine Theologiestudien fortzusetzen[71]. Dabei hatte aller Wahrscheinlichkeit nach auch sein Professor Trinckel eine Rolle gespielt. In Rom wohnte er im Collegium Anglorum, wo er 1641 als Repetitor der Internatsstudenten in dem Fach Logik (nach einer anderen Lesung Metaphysik) tätig war: als Assi-

---

[67] Ferdinandus Sinabel, * 10.3.1604, Graz; SJ 23.9.1621, Prov. Austr.; † 13.6.1644, Wien. *Cat. Prov. Austr.* II 753.

[68] Andreas Zergoll, * 8.9.1595, Vipavski Kris; SJ 8.9.1614, Prov. Austr.; † 23.1.1645, Millstadt. Ebenda 796.

[69] Laurentius Chrisogonus, * 15.4.1590, Split; SJ 8.11.1607, Prov. Austr.; † 25.3.1650, Trieste. Ebenda 561.

[70] Johannes Rumer, * 31.3.1587, Bakony; SJ 9.8.1607, Prov. Austr.; † 5.6.1643, Trnava. Ebenda 731.

[71] ARSI *Rom. 117* 309r.

stent des Professors leitete er neben den täglichen Wiederholungen die wöchentlichen Disputationen und die wissenschaftlichen Übungen der Studenten (*circulus*). Gleichzeitig war er Theologiestudent im vierten Jahr im Collegium Romanum[72]. Er erlernte die italienische Sprache. Im Seminar war er sieben Monate lang Studienpräfekt[73].

Die Idee der Mission nach Übersee tauchte jetzt wieder auf: in zwei Briefen, datiert vom 29. September bzw. 1. Oktober 1641 in Frascati bei Rom, bat er den General um seine Entsendung in die Chinesische Mission[74]. Um seine Bitte zu unterstützen, zählte er im ersten Brief zehn Argumente auf, im zweiten bot er zehn Verpflichtungen an. Diese sind für sein Denken besonders typisch, darum lohnt es sich, sie zu zitieren. Die Argumente: 1. seine Absicht sei von Gott; 2. er habe sie lange Zeit gründlich überlegt; 3. er wurde ohne eigene Bitte nach Rom geschickt und sei mit P. Trinckel zu diesem Entschluß gekommen; 4. mit Ungarn verbinde ihn nichts; 5. im Gespräch mit Gott und Maria spüre er, daß dies die Wille Gottes sei; 6. für die ungarische Mission spüre er keine Berufung; 7. seine Sehnsucht sei seit langer Zeit unverändert; 8. während dem Messelesen hörte er das Wort Christi, das seine Absicht gestärkt hätte (das ist zugleich ein Hinweis auf die Vision des Hl. Ignatius von La Storta); 9. er glaube, daß er für Mission prädestiniert sei; 10. er beruft sich auf seine frühere Bitte und auf ihre Ablehnung, sowie auf die Mission eines Ungarn von Ofen vor dreihundert Jahren in der Nähe von China (Frater Julianus?).

Die im Interesse der Entsendung in die Mission dargebotenen Verpflichtungen sind die folgenden: 1. er faste acht Tage lang; 2. vor der Schiffahrt faste er am vierten Tag der Woche, am sechsten Tag lebe er bei Wasser und Brot, samstags halte er ein Vollfasten; 3. er schliefe oft auf bloßem Holz, wie auch in diesem Jahr; 4. er lese hundert Messen für die Armen Seelen, 5. er bete tausend Rosenkränze; 6. er lese fünfzig Messen für die Toten nach der Intention des Generals; 7. er wallfahre als Bettler nach Loreto; 8. samstags faste er und bete soviel Rosenkränze, wie nur möglich; 9. für Ungarn lese er sein ganzes Leben lang monatlich mindestens eine Messe; 10. er bitte um die Meinung des Generals und verspricht Gehorsam. Die schriftliche Antwort des Generals ist unbekannt, sie war aber aller Wahrscheinlichkeit nach wieder negativ. Nádasi mußte jetzt diese Idee endgültig aufgeben. Der Missionsplan nach Übersee kam im Laufe seines weiteren Lebens nicht mehr vor.

Vor der Beendigung des Theologiestudiums, vermutlich nach dem dritten Jahr Theologie, wurde er zum Priester geweiht. Nach dem Abschluß seiner Studien in Rom, wahrscheinlich 1642, verteidigte er die vorgeschriebenen Thesen in einer öffentlichen Disputation erfolgreich[75]. Die gedruckten Thesen sind nicht bekannt, da diese im allgemeinen nicht erhalten geblieben sind.

---

[72] *Rom. 80* 294r; *Austr. 29* 140r, n° 15; VILLOSLADA 309.
[73] *Austr. 29* 140r, n° 15; *Austr. 28* 65r, n° 19.
[74] *Rom. 117* 309r-311r.
[75] FKP *Ms. 118.D.10* 1a. Vgl. M. ŐRY, *Pázmány Péter tanulmányi évei* (Eisenstadt 1970) 127-128.

Die Predigt am Feste des heiligen Ivo, des himmlischen Patrons der Kirchenrechtler, hielt Nádasi 1642 vor hohen römischen Würdenträgern. Sie wurde, wie gewöhnlich, auch gedruckt. 1643 verließ Nádasi Rom, um in Leoben das Terziat zu beginnen[76].

In seiner Autobibliographie wird ein Werk unter dem Titel *Jesu et Mariae cliens,* erschienen 1643 in Pozsony, erwähnt[77]. Unter diesem Titel ist kein Werk von ihm bekannt. Im gleichen Jahr ist aber in Pozsony ein anonymes Gebetbuch unter dem Titel *Uti társ* in ungarischer Sprache erschienen, das bedingt mit diesem Werk identifizierbar ist[78]. Das Vorwort an den Leser weist auf eine Ausgabe von 1640 hin, von der heute kein Exemplar bekannt ist, weiterhin darauf, daß diese Ausgabe zwar in mehr als tausend Exemplaren erschienen, aber schon vergriffen sei. Auf die Zusammengehörigkeit des in dem Vorwort als einen «gottesfürchtigen, seine Nation liebenden, kirchlichen Mann» genannten Autors der Gesellschaft Jesu weist neben der Struktur auch die Tatsache hin, daß von den Heiligen zwei Jesuitenheilige in der Publikation namentlich erwähnt werden. Im Mittelpunkt des mit einfachen Holzschnitten geschmückten Gebetbuches stehen Gebete, Danksagungen, Lobpreisungen und Fürbitten für verschiedene Anlässe, die mit Psalmen, Litaneien und Rosenkränzen verbunden sind. Dieses für den täglichen Gebrauch gedachte Werk erlebte 1678 eine dritte[79], im 18. und 19. Jahrhundert mit teilweise modifiziertem Inhalt zahlreiche weitere Ausgaben.

2. Lehr- und Missionstätigkeit in Ungarn (1644-1651)

1644 kehrte Nádasi aus Leoben in seine Heimatstadt Nagyszombat zurück. Er wohnte im Kolleg und begann seine siebenjährige Lehr- und pastorale Tätigkeit. Er war lateinischer Prediger, Dekan der Fakultät der Humaniora (*decanus linguarum*) und Aufseher der Studenten in der Ruhepause (*praefectus atrii*)[80].

1644 erschienen zwei Werke Nádasis in Pozsony. Das eine ist die Betrachtungssammlung *Pharetra spiritus – Lelki tegez* in ungarischer Sprache, von der nur die Ausgabe 1649 in einem Exemplar bekannt ist. Im Mittelpunkt des von einem unvollständigen Exemplar bekannten Werkes stehen verschiedene Andachtsübungen (Gebete, Litaneien, Seelenspiegel, Ratschläge für die Beichte, Stoßgebete usw.) zum guten Tod, zum Teil thematisch, zum Teil nach den Tagen der Woche gruppiert. Das andere ist das durch kein erhaltenes Exemplar bekannte Buch *Vita S. Emerici,* die Biographie des ungarischen Königssohnes, des Hl. Emmerich.

---

[76] *Cat. Prov. Austr.* III 68.

[77] Siehe Anm. 16.

[78] SZABÓ *RMK* I 1607. – Vgl. I. HÚBERT, *Az Útitárs című imakönyv első kiadása (1639).* Magyar Könyvszemle 101 (1985) 58-62.

[79] SZTRIPSZKY 2093 (300). Vgl. H. SZTRIPSZKY, *Vegyes közlemények.* Magyar Könyvszemle 5 (1880) 279. – HERMANN – ARTNER 79.

[80] *Cat. Prov. Austr.* III 97.

1645 war er Professor für Logik[81] und Privatlehrer der Philosophie beim Sohn Ladislaus des Palatins Nikolaus Eszterházy[82]. Als der Palatin im selben Jahr starb, schrieb Nádasi ein Elogium, das durch die Kongregation von Mariä Heimsuchung, deren Patron der Verstorbene war, unter dem Titel *Imago seu elogium* herausgegeben wurde. Es ist zugleich das erste bekannte Druckwerk der Kongregation, dem nach einigen Jahren die Ausgaben zahlreicher weiterer Werke Nádasis gefolgt sind[83]. Seine andere in diesem Jahre gedruckte Arbeit ist *Maria aeternitatis beatae porta sancta, az az Maria az boldog örökke valosagnak szent ajtaja,* Geschenkbuch der Marianischen Kongregationen von Nagyszombat und Győr. Ihrer Gattung nach ist sie ein Seelenführer mit marianischen Lesungen, Betrachtungen und kurzen Gebetsanrufungen. Das Werk baut sich auf die Tage des Monats auf.

Laut Qualifikation seiner Oberen waren seine geistigen Fähigkeiten zu dieser Zeit besser als mittelmäßig, seine Urteilskraft gut, seine Klugheit reif genug, seine Erfahrungen noch nicht groß, sein wissenschaftlicher Fortschritt besser als mittelmäßig, seine Natur kolerisch-sanguinisch. Er wurde für den Unterricht der Humaniora und in den höheren Klassen, für das Predigeramt, sowie zur entsprechenden Zeit für die Oberenlaufbahn als geeignet gehalten[84]. In dieser Periode war er vier Jahre lang ununterbrochen ungarischer Prediger, sowie für kürzere Zeit Professor der Kasuistik, Hauskonsultor und Bibliothekar[85].

Im Leben des Kollegs von Nagyszombat sind in den Jahren zwischen 1644 und 1646 nach den *Litterae annuae* mehrere entscheidende Ereignisse geschehen, die als Hintergrund zur Tätigkeit Nádasis dienen können. Am 1. April 1644 ließ György Rákóczi, Fürst von Siebenbürgen, den Unterricht in dem Kolleg unterbrechen und die Studenten wegschicken. Einige Professoren gingen nach Trencsén (heute Trenčín in der Slowakei). Der Unterricht begann erst wieder im November. Am 28. Mai 1645 brach das Heer Rákóczis zusammen mit den schwedischen Truppen in die Stadt ein. Die Jesuiten baten Rákóczi um Schutz, den er ihnen versprach. Die Bewohnerzahl des Kollegs hat sich in dieser Zeit wegen des Kriegszustandes und der Pest ständig verändert.

Der Schreiber der *Litterae annuae* gedachte des Todes des Stifters der Kirche von Nagyszombat, Nikolaus Eszterházy, am 11. September in Nagyhöflány, bei dem auch Nádasi anwesend war. Die Totenmesse wurde am 11. November von János Telegdi, Erzbischof von Kalocsa, gelesen, das Elogium Nádasis über Leben und Taten des Verstorbenen wurde nach der Messe vor dem Katafalk vorgelesen[86].

---

[81] Ebenda 126.
[82] FKP *Ms. 118.D.10.* 1a.
[83] É. Knapp, *Irodalomkínálat és művelődési program a barokk kori társulati kiadványokban. Kandidátusi értekezés* (Budapest 1989 Masch.) 63-73, 344-345.
[84] *Austr. 29* 47r, n° 19.
[85] *Austr. 28* 245r, n° 11.
[86] *Austr. 139* (1644) 228-231; (1645) 327-332; (1646) 433-437.

Ab 1646 war Nádasi vier Jahre lang als sog. Hofmissionar (*missionarius aulicus*) tätig, 1647 nahm er an der Mission Eszterházy von Forchtenstein, im nächsten Jahr an der Mission von Szendrő teil[87]. Das Jahr 1648 beschloß zugleich den ersten Abschnitt seines Ordenslebens: Am 31. Juli legte er in der Residenz von Szepeskáptalan (heute Spišská Kapitula in der Slowakei) die feierliche Profeß ab[88].

Mit dem Jahr 1648 begann das erste größere Unternehmen Nádasis, die auf mehrere Bände geplante sog. Annus-Folge. Ihre Bände gehören zu dem Publikationstyp der sog. Laienbreviere: das thematisch gruppierte Textmaterial wird nach bestimmten Tagen, nach den konstanten und beweglichen Feiertagen des Jahres gruppiert. Die Reihe eröffnet *Annus coelestis Jesu regis et Mariae,* zugleich das meistaufgelegte, meistübersetzte Werk Nádasis. Sein marianischer Teil ist später selbständig als *Anni coelestis dies Mariani* mehrmals erschienen. Es wurden aus ihm auch andere Auszüge hergestellt (z.B. *Geminum foedus* 1697).

In Zentrum steht neben Jesus und den Heiligen Maria. Nach der Benennung des Hauptheiligen des Tages und nach dem Bittgebet werden die Namen der übrigen Tagesheiligen und -seligen aufgezählt, deren manchmal auch ausführlicher gedacht wird. Auf die ständige Fürbitte zu allen Heiligen folgen Gebete und wunderbare Geschichten zu Maria und Jesus. Das Werk wird mit weiteren Andachten für die Stunden eines Tages (*Horologium coeleste, Horologium Mariae*), mit Bittgebeten für Kranke (*Alphabetum actuum infirmorum*) und sonstigen Textmaterialien (*Compendium theologiae caelestis*) abgeschlossen. Die Textgattungen sind außer Gebet und Fürbitte Beschreibungen der Marienkultorte, historische Erzählungen, Legendendetails sowie Historien und Beispiele über die Verbindung Mariae mit verschiedenen irdischen Personen (Heilige, Selige, bekannte historische Persönlichkeiten).

Die andere 1648 erschienene Arbeit ist der ebenfalls mehrmals herausgegebene und übersetzte *Annus Marianus,* diesmal wurde das Buch für die Kongregation Mariä Himmelfahrt des Wiener Jesuitenkollegs gedacht. Das Werk besteht aus einer Reihe von Hinweisen auf Marienoffizien und erklärenden Exempeln für die Samstage des Jahres zum Gedankenkreis um die Erlangung eines guten Todes. Es ist in vier Abschnitte unterteilt, in jedem Teil findet man das Material für zwölf Samstage. Innerhalb eines jeden Tages steht zuerst ein kurzer Hinweis, in welchem geistlichen, theologischen Zusammenhang man Maria an dem gegebenen Samstag feiern soll. Darauf folgt der Hinweis auf den zu verrichtenden Andachtsteil und auf das Gebet sowie ihre Auslegung mit je einem Exempel oder Exempeldetail. Am Ende des Buches weist ein Verzeichnis auf die vorgetragenen Geschichten mit ihren Titeln hin.

1649 lebte Nádasi als Missionar auch weiterhin in der Residenz von Szendrő, die mit der zum Kolleg von Ungvár (heute Užhorod in der Ukraine)

---

[87] *Cat. Prov. Austr.* III 160 186 222 251.

[88] ARSI *Germ. 13* 313-314; ARSI *Hist. Soc. 147* 112v.

gehörenden Residenz von Kassa (heute Košice in der Slowakei) verbunden war. Das Zentrum der sog. Mission Eszterházy lag in der Burg Forchtenstein[89].

1650 befand sich Nádasi wieder in Nagyszombat, wo er zahlreiche Aufgaben versah: er war an der Universität Professor für Kasuistik, Dekan der Fakultät der Humaniora, akademischer und in der Fastenzeit Freitagsprediger, Konsultor, Beichtvater, Schreiber der Hauschronik, Aufseher der Gesundheit (*praefectus sanitatis*), Korrektor des Vorlesers (*corrector lectoris*) beim ersten Tisch[90]. Es ist anzunehmen, daß er in der Vermittlung der pastoralen Kenntnisse, ähnlich wie die anderen Professoren, den Standpunkt des Probabilismus vertrat[91].

Seine Lehrtätigkeit war auch jetzt nicht ungestört: wegen der Ereignisse des Dreißigjährigen Krieges, dem schwedischen Einbruch in Nord-Ungarn, der Pest und anderen Ursachen ist die philosophische Fakultät der Universität in dieser Periode mit Unterbrechungen in Betrieb, die Tätigkeit der theologischen Fakultät wurde fast gänzlich eingestellt. Die Professoren unterrichteten nur die Studenten im Jesuitenkolleg[92].

Das Jahr 1650 war das bisher produktivste Jahr Nádasis: in dieser Zeit erschienen insgesamt vier Arbeiten von ihm in der Annus-Folge. Die Struktur der Werke zeigt, daß diese Publikationen aufgrund einer einheitlichen Vorstellung hergestellt wurden und sich in die umfassende Konzeption des Autors einfügten.

Im Vordergrund des nach den Tagen des Jahres gegliederten *Annus aeternitatis*, dessen Exemplar nur in einer späteren Ausgabe bekannt ist, steht der Gedanke der Ewigkeit. Die Pozsonyer Ausgabe des *Annus crucifixi* ist das Geschenkbuch der Kongregation Mariä Verkündigung von Nagyszombat. Darin sind die Offizien, Gebete und Exempel auf die Freitage des Jahres verteilt und um die Passion Christi und die Vorstellung vom guten Tod gruppiert. *Annus morientium et mortuorum* beinhaltet Betrachtungen für die Montage, ebenfalls über den Tod, *Annus SSS. Trinitatis* für zweiundfünfzig Sonntage über die Hl. Dreifaltigkeit. Der letztere erschien in erweiterter Form 1656 in Ingolstadt als *Flammae sancti amoris ... sive aspirationes theologicae*, ab 1666 mehrmals an verschiedenen Orten unter dem Titel *Aspirationes theologicae*. Zusammen mit dem schon 1648 erschienenen *Annus Marianus*, dem 1651 herausgegebenen *Annus eucharisticus*, dem 1653 herausgegebenen *Annus angelicus* und dem *Annus pueri Dei Jesu* kommen dann alle vier Werke in dem ersten Sammelwerk Nádasis *Annus hebdomadarum coelestium* von 1663 vor.

1651 nahm die Zahl seiner Aufgaben ab: zu dieser Zeit war er Professor für Kontroverse, lateinischer und ungarischer Prediger der Kirche, Präses

[89] *Austr. 140* (1647) 71v-72r.
[90] *Cat. Prov. Austr.* III 271.
[91] Vgl. HERMANN – ARTNER 29.
[92] Ibid. 15.

der Congregatio maior und Betreuer der Gesundheit[93]. Zu seinen apologetischen Vorträgen hat er das Werk *Kalauz* von Péter Pázmány wahrscheinlich mit Gewinn gelesen, in dem er ein ausgezeichnetes Illustrationsmaterial fand[94]. Nach der Qualifikation seiner Oberen waren seine geistigen Fähigkeiten, Urteilskraft, Klugheit, Erfahrungen und sein wissenschaftlicher Fortschritt in gleicher Weise gut, seine Natur war melancholisch, seine Begabung für die Predigt wurde besonders hervorgehoben[95].

In diesem Jahr erschienen zwei Werke von ihm: *Annus eucharisticus* in der Annus-Folge und *Incitamenta cultus*. Das erste ist nach dem schon bekannten Kalenderprinzip strukturiert, im Zentrum stehen die Eucharistie und die Vorbereitung auf den Tod. Die Andachtsübungen sind den Donnerstagen des Jahres zugewiesen, mit ihnen stehen im allgemeinen sieben bis acht kurze Exempel in Verbindung. Von dem unter dem Titel *Incitamenta cultus* zitierten Buch ist kein Exemplar bekannt, aufgrund des Titels enthielt es Marienbetrachtungen und -beispiele.

Im selben Jahr erfolgte eine entscheidende Wende in seiner Laufbahn. Der Generalvikar Goswin Nickel[96] schrieb am 8. Juli 1651 einen Brief an den Vizeprovinzial Georg Turkovich[97], in dem er ihn darum bat, «er soll Nádasi nach der brütenden Hitze auf den Weg nach Rom bringen», weil – wie er schreibt – «obwohl ich keinen Zweifel daran habe, daß er in der Provinz fruchtbringend arbeiten würde, aber hier [nämlich in Rom] braucht das Gemeinwohl seine [nämlich Nádasis] Arbeit noch mehr»[98]. Damit endete die zweite Periode im Leben Nádasis, die die Vorbereitung für die schriftstellerische Laufbahn abschloß. Er war siebenunddreißig Jahre alt.

3. Rom (1651-1669)

Im August 1651 kam Nádasi in Rom an[99]. Damit begann der dritte, fast zwanzigjährige Abschnitt seines Lebens, zugleich seine fruchtbarste Schaffensperiode. Für diese Zeit waren die äußere Ereignislosigkeit und die intensive schriftstellerische Arbeit charakteristisch.

Von der Note im Jahreskatalog der Österreichischen Provinz für das Jahr 1653: «Roma, P. Johannes Nádasi, ab augusto anni 1651» an gibt es über seinen Aufenthalt und seine Tätigkeit an der Ordenskurie nur spärliche Notizen. Für die Jahre 1651-1669 existiert eine einzige Namensliste von den Bewohnern des römischen Profeßhauses. Dieses gehörte bekanntlich nicht der römischen Ordensprovinz an und seine Insassen wurden nur ausnahms-

---

[93] *Cat. Prov. Austr.* III 300.
[94] Vgl. HERMANN – ARTNER 29.
[95] *Austr. 29* 230v, nº 15.
[96] Goswin Nickel, * 1.5.1582, Coslar b. Jülich; SJ 3.4.1604, Prov. Rhen. Inf.; † 31.7.1664, Rom. KOCH, *Jesuiten-Lexikon* 1292-1293.
[97] Georg Turkovich, * 22.4.1595, Brdovec; SJ 30.10.1618, Prov. Austr.; † 24.8.1654, Trnava. *Cat. Prov. Austr.* II 776.
[98] ARSI *Austr. 6* 96r.
[99] *Cat. Prov. Austr.* III 372.

weise, wie im Jahr 1661 im sogenannten Triennalkatalog, aufgeführt. Bei der Rubrik: «Ministeria quae et quamdiu» steht: «Doc. Rh. 3, Si. 3, Casus 2, contion. 4, Praes. congr. Scribit [unsichere Lesung] Historiam»[100].

Die österreichischen Jahreskataloge erwähnten nicht immer die im Ausland tätigen Provinzmitglieder. Bis zum Jahr 1663 wurden nur Orts- und Personennamen verzeichnet. Vom Jahre 1664 an kamen auch Ämterbezeichnungen vor, bei Nádasi: «substitutus Assistentiae Germaniae», d.h. Sekretär des germanischen Assistenten[101]. In den noch vorhandenen Jahreskatalogen der römischen Provinz kam der Name Nádasis nie vor. Das bezeugt, daß er außerhalb der Ordenskurie in Rom kein ständiges Amt bekleidete.

Die Angaben der Triennalkataloge 1672, 1675 und 1678 der Österreichischen Provinz, wo Nádasi wieder in der Heimat weilte, widerspiegeln die Jahreskataloge und erwähnen die ungefähr 8 Jahre Substitutstätigkeit, nicht aber die vorangehenden elf Jahre an der Ordenskurie[102]. Über diese Zeit geben uns die Veröffentlichungen Nádasis reichlich Auskunft, wie es noch gezeigt wird.

Die spärlichen Angaben, die aus dieser Zeit seines Lebens bekannt sind, bezogen sich in erster Linie auch auf seine schriftstellerische Tätigkeit, und warfen auf einige Details seiner Arbeitsmethode ein Licht. So lieferte er z. B. Informationen zu dem *Atlas Marianus* über die Mariengnadenbilder von Wilhelm Gumppenberg[103]. In seinem Brief an den General Nickel, datiert vom 3. November 1656 im Profeßhaus von Rom, bedankte er sich z. B. für die Approbation seines Werkes *De imitatione Dei* (1657)[104]. Im zweiten Teil des Briefes bat er um die Unterstützung des Generals zu seinem Plan, laut dessen er von einem Mitglied der Gesellschaft, Nicolaus Zucchi[105], die in seinem Leben geschehenen Dinge und die «Exempel» über die Geschichte der Gesellschaft sammeln und aufzeichnen möchte, weil – wie er schrieb – «dasselbe haben auch die früheren Generäle mit anderen Personen und Dingen getan». Zucchi war über siebzig Jahre alt und Nádasi kannte ihn schon seit sechzehn Jahren, also seit seinem ersten Aufenthalt in Rom. Der General antwortete schnell: am 18. November schrieb er je einen Brief an Nádasi und an Zucchi, der früher wichtige Funktionen in der Gesellschaft und in der Kirchenpolitik bekleidete und ein hervorragender Mathematiker und Physiker war. Nádasi wurde mit der Ausführung seines Planes beauftragt und Zucchi darum gebeten, die Geschichten zum Wohl der Gesellschaft Nádasi mitzuteilen[106]. Diese Briefe werfen ein Licht auf eine der grundlegenden Quellen für

---

[100] ARSI *Rom. 61* 13r.
[101] *Cat. Prov. Austr.* III 372 439 476 514 592 634 677 721 764 807 852, IV 44 91 138 185.
[102] *Austr. 35* 182v; *36* 359v; *37* 180v.
[103] G. GUMPPENBERG, *Atlas Marianus, quo Sanctae Dei Genitricis Mariae Imaginum Miraculosarum Origines Duodecim Historiarum Centuriis explicantur* (Monachii 1672). Peritia libri. Cap. XIII. Index I. c4a.
[104] *Rom. 118* 41r-v.
[105] Nikolaus Zucchi, * 6.12.1586, Parma; SJ 28.10.1602, Prov. Rom. (*Rom. 58* 17v); † 22.5.1670, Roma (FEJÉR, *Defuncti secundi saeculi S.I.* [Roma 1991] V 372).
[106] *Rom. 31 II* 498r.

die Geschichte der Gesellschaft und für die Werke Nádasis: die Bedeutung der mündlichen Tradition innerhalb der Gesellschaft Jesu.

Ebenso auf das Werk Nádasis bezieht sich jener Antwortbrief, den der General (man kann nicht genau wissen, ob der zu dieser Zeit schon kranke Nickel oder der ab 1660 als Vicarius generalis amtierende Oliva) am 2. April 1661 an Nádasi schrieb. Der General berief sich auf die frühere Approbation des Werkes *Annus dierum illustrium* (1657) von Nádasi und darauf, daß es damals zu keiner Schwierigkeit mit der Druckerei kam. In der Zwischenzeit trat ein nicht näher genannter Meinungsunterschied auf, aber der General mahnte Nádasi zur Vermeidung des Konfliktes, da er die Arbeit der Druckerei auch später brauchen werde[107]. Das erwähnte Werk erschien in der römischen Druckerei Varesius, und daß die Angelegenheit beigelegt war, beweist, daß in den folgenden zwei Jahren mehrere Werke Nádasis in dieser Druckerei erschienen sind. Die Ursache des Problems waren möglicherweise die zahlreichen Einschaltungen, Ergänzungen und Korrektionen mit Nádasis eigener Hand, die man im Autorenexemplar des Buches findet[108].

4. Die Ernte der römischen Jahre

Die in Rom verbrachten fast zwanzig Jahren waren die längste und fruchtbarste Schaffensperiode im Leben Nádasis. Der Themenkreis seiner Wirksamkeit erweiterte sich: zu den aszetischen Werken im engeren Sinn gesellten sich Bücher über die Geschichte der Gesellschaft Jesu. Die zwei Gruppen sind schwer auseinanderzuhalten: die Publikationen vom in erster Linie historischen Charakter dienten auch geistlichen Zwecken, und ihr Material wurde in zahlreichen Fällen als Quelle und Beispielsammlung zu den Werken der Andachtsliteratur verwendet.

Um die Publikationen der Reihe nach zu nennen, erschienen zuerst die letzten Bände der schon früher begonnenen Annus-Folge im Jahre 1653. Der *Annus angelicus* und vermutlich auch das Werk *Annus pueri Dei Jesu* waren in Verbindung mit der Kongregation «Regina angelorum» von Antwerpen veröffentlicht. Beide folgten dem schon bekannten Kalenderprinzip: das erstere erörterte an den Dienstagen die Verehrung des Schutzengels und im allgemeinen der Engel, das letztere an den Mittwochstagen die des Jesuskindes. Damit ist die Annus-Folge, der die Tage der Woche zugrunde liegen, komplett geworden, als Sammelwerk treffen wir es aber nur nach zehn Jahren, 1663 unter dem Titel *Annus hebdomadarum caelestium*.

Zwei Werke erschienen im folgenden Jahr 1654. Das in zahlreichen weiteren Ausgaben bekannte Buch *Theophilus Marianus*, das man auch als einen ersten Vorläufer der Andachtsform des Marienmonats betrachten kann, brachte zu jedem Tag des Monats je eine sogenannte «ars». Im Zentrum dieser Übungen stand je ein Glaubenssatz, der durch Geschichten erklärt wur-

---

[107] *Rom. 32 I* 257r.
[108] Das Exemplar: ÖNB + 43.M.97.

de. Jede Übung wurde mit einer «endologia», einem Gebet in physisch-seelischer Not abgeschlossen. Der Kreis der benützten Quellen erweiterte sich: diese waren z. B. die jesuitischen Jahrbücher, die Schriften des Hl. Ignatius von Loyola, Pelbárt von Temesvár, die Werke von Nieremberg und Suárez, die Vita des Papstes Cölestin. Zitiert wurden zahlreiche bekannte Autoren des Mittelalters. Ein anderes Mal beschrieb er Ereignisse aus seiner Zeit als Beispiele ohne Quellenangabe. Außerdem berief er sich auf seine eigenen früheren Werke.

Das andere 1654 herausgegebene Werk war *Rosa coelestes ... sive viaticum,* dessen Adressaten die Sodales und die «ins ewige Heimat unterweges Seienden», also die Sterbenden waren. Es war in vierzig Abschnitte, das heißt Rosen eingeteilt, in je einer Rose fanden sich Beispiele in wechselnder Zahl. Hier erwähnen wir, daß die Ordensbibliographien ohne Quellenangabe auf die lateinische Übersetzung der Sonn- und Festtagspredigten von Péter Pázmány durch Nádasi hinweisen[109]. Von dieser Übersetzung ist heute kein Exemplar mehr bekannt. Der handschriftliche Katalog des Collegium Pazmanianum in Wien von 1681 erwähnt eine 1654 in Krakau erschienene lateinische Predigtsammlung Pázmánys, die bedingt mit der Übersetzung Nádasis identifizierbar ist[110].

Die mit der Rose begonnene Titel-Blumenallegorie wird in dem 1655 publizierten Werk *Lilia coelestia,* ein Xenium der Kongregation Mariä Himmelfahrt im Profeßhaus der Wiener Jesuiten, fortgesetzt. Das Werk ist ebenfalls in vierzig Abschnitte, sogenannte Lilien, und jeder Abschnitt in vier bis zehn kleinere Einheiten unterteilt, die die Tugenden Mariens mit Hilfe von Betrachtungen, Zitaten und Beispielen namhafter Marienverehrer im Zusammenhang mit der Lilie vorstellen.

Von dem in der Autobibliographie unter dem Jahr 1656 angezeigten Werk *Dies S. Josepho sacer* bzw. dem unter dem Jahr 1659 angezeigten *Hebdomada S. Josepho sacra* sind keine Exemplare bekannt. Bekannt ist aber die Publikation *Dies et hebdomada S. Josepho sacra* von 1664, die die beiden Schriften zur Verehrung des Hl. Joseph zusammen enthält. Diese Arbeit zeigt zugleich die schon zur Praxis gewordene Bestrebung, thematisch und strukturell zusammengehörende Werke zu schaffen, die nach ihrer selbständigen Publikation auch gemeinsam erscheinen konnten. Das in siebzehn Abschnitten eingeteilte Werk *Dies* ... enthält Gebete, Erklärungen und Betrachtungen zu den Tagzeiten, den täglichen Gebetsmöglichkeiten und anderen Situationen, die durch Beispiele der Heiligen gedeutet werden. *Hebdomada* ... bringt

---

[109] STÖGER 242, SOMMERVOGEL V 1537.

[110] BEKK *J 10/11* 61r. Vgl. V. FRANKL (FRAKNÓI), *Pázmány Péter és kora* III (*1632-1637*) (Pest 1872) 323. – K. ROSTHY, *Pótló adatok a magyarhoni Jézus-társaság könyvészetéhez 1711-ig.* Magyar Könyvszemle 6 (1881) 227-239. hier: 238. – HERMANN – ARTNER 79. – I. BITSKEY, *Humanista erudició és barokk világkép. Pázmány Péter prédikációi* (Budapest 1979), – M. ŐRY – F. SZABÓ, *Pázmány Péter (1570-1637).* Pázmány Péter. Válogatás Műveiből I (Budapest 1983) 11-107, und die polnische Nationalbibliographie kennen diese Ausgabe nicht.

zu jedem Tag der Woche innerhalb eines bestimmten Themas Beispiele, Andachtsübungen und Gebetsmöglichkeiten (Formen). Den Tagen der Woche entsprechend finden sich das kleine Offizium des Hl. Joseph sowie das tägliche Gebet zu dem Schutzengel und dem Namenspatron.

Aufgrund der Zahl der publizierten Werke ist das Jahr 1657 das produktivste Jahr Nádasis. In diesem Jahr erscheint sein erstes Werk zur Ordensgeschichte im engeren Sinn, auch nimmt die Zahl der aszetischen Werke weiterhin zu. Er beendet und gibt bis 1655 ergänzt das Werk von Philipp Alegambe *Mortes illustres,* einen chronologischen Katalog der Jesuitenmärtyrer, heraus[111], der bis 1657 ergänzt unter dem Titel *Heroes et victimae charitatis* 1658 wieder erscheint. *Mortes illustres* dürfte in der Tat später erschienen sein, da, obwohl auf dem Titelblatt die Jahreszahl 1657 steht, die Widmung Nádasis vom 13. Mai 1660 datiert ist. Seine Arbeit ist die Vorbereitung zum Druck sowie die Zusammenstellung des Materials zwischen 1650 und 1655 bzw. 1657 und des Indexes, der sich auf den Blättern 654 bis 719 befindet.

Eine Art andachtsliterarische Bearbeitung dieser Zusammenstellung bieten die Sammlungen *Pretiosae occupationes mortientium* und *Annus dierum illustrium,* beide von 1657. Die frühere gruppiert die Beispiele, Historien aus dem Leben der Verstorbenen der Gesellschaft thematisch in 41 Kapitel. Die letztere ist nach den Monaten bzw. Tagen des Jahres gegliedert und kommentiert die Tagestugenden mit Beispielen aus dem Leben und Sterben der Mitglieder der Gesellschaft. Inhalt und Länge der Texte über die teilweise identischen Personen sind in den beiden Werken unterschiedlich.

Aufgrund seines Inhalts und Titels gehört das zweibändige Manuskript Nádasis *Vitae illustres* ebenso hierher. Darin hat er als eine Parallele des durch ihn herausgegebenen Werkes von Alegambe die Biographien der herausragenden Mitglieder der Gesellschaft gesammelt[112]. Die Anweisung des Generals vom 14. Januar 1659 zu dem Manuskript erlaubt nur die Publikation der Biographien zwischen 1571 und 1576, außerdem schlägt er Modifizierungen vor und drückt die Hoffnung aus, daß nach dem Erscheinen dieses Teils auch das ganze Werk publiziert werden kann. Trotzdem blieb das ganze Werk vermutlich wegen seines großen Umfangs nur Manuskript. Teile davon hat Nádasi aber in anderen Arbeiten verwertet.

1657 erscheinen noch zwei Werke von ihm. *De imitatione Dei* ist in drei Bücher, innerhalb derer in 12, 14 bzw. 15 Kapitel unterteilt. Die drei Bücher stellen drei Wege der Nachfolge Gottes dar, die Kapitel enthalten innerhalb des Themas des gegebenen Buches eine Folge von Beispielen, Geschichten und Anfeuerungen mit jeweils neu begonnenen laufenden Nummern. Ebenso dreigeteilt ist die Publikation *Horti, flores et coronae coelestes,* ein Geschenkbuch der Kongregation Mariä Heimsuchung von Nagyszombat. In dem Teil *Horti* findet sich die symbolische Darstellung von vierzig himmlischen Gärten mit Beispielen. Der zweite Teil *Coronae* besteht aus der Beschreibung von

---

[111] SOMMERVOGEL I 151-152.

[112] Die Manuskripte Nádasis siehe im Anhang II.

53 Kronen mit Exempeln über die Dornenkrone Christi, während der Teil *Flores* die symbolische Erklärung von 142 Blumen mit unterschiedlicher Anzahl von Beispielen bietet.

Das vielleicht bedeutendste Unternehmen Nádasis zur Ordensgeschichte ist der Neubeginn der gedruckten Serie der *Annuae litterae*. Ihr Text wurde zwischen 1581 und 1614 in 29 Bänden gedruckt, dann brach aber der Druck ab, weil das angewachsene Material die Grenze der Publizierbarkeit überschritt. Es ist ein Verdienst Nádasis, daß er die Manuskripte der ab 1650 eingegangenen *Annuae litterae* abkürzte, redigierte und für den Druck vorbereitete. Er wählte vor allem jene Teile aus, die die Aspekte des religiösen Lebens spiegelten; so wurden die Angaben über die Geschichte der Gesellschaft teilweise in den Hintergrund gedrängt[113].

Der 1658 erschienene erste Band mit dem Material des Jahres 1650 enthält auch den Index der zwischen 1581 und 1614 gedruckten Bände, und es wurde auch jeweils ein Katalog der in dem gegebenen Jahr durch Jesuiten publizierten Bücher beigefügt. Das Material des Jahres 1651 erschien auch 1658, die Bände der Jahre zwischen 1652 und 1654 kamen dann ohne Jahresangabe heraus. Nádasi bereitete auch das Material der Jahre 1655 und 1656 zum Druck vor (das Manuskript des Bandes von 1655 war 1662 fertig). Diese wurden aber nicht gedruckt, und die Publikation der *Annuae litterae* brach nun wieder ab. Der Grund dafür konnte neben dem Mangel an Finanzen im Personenwechsel an der Spitze der Gesellschaft am Anfang der 1660-er Jahre und in der damit einhergehenden Veränderung in der Wertung des Vordringlichen liegen. Eine weitere Ursache kann die Verbreitung der kritischen Methode in den historischen Unternehmungen der Gesellschaft (Bollandisten) sein.

Für das Jahr 1658 müssen noch zwei Werke erwähnt werden. Das eine ist der *Annus votivus*, der die Andachtsübungen im Rahmen des schon wohlbekannten Kalenderprinzips auf Monate bzw. Tage verteilt. Das andere ist das nur bedingt Nádasi zugeschriebene anonyme Werk unter dem Titel *Szent Ersebet Aszszony elete*[114]. Es ist eine Biographie der Hl. Elisabeth von Ungarn, und wurde auch mit der ungarischen Übersetzung des Nádasi-Werkes *Maria mater agonizantium* zusammengebunden publiziert, mit einem indirekten Hinweis auf das Sterbepatronat Elisabeths und auf das vorangehende Werk.

Nádasi begann 1659 unter dem Titel *Annus meditationum cordis* eine neue Serie, deren beiden ersten Teile in diesem Jahr, deren dritter Teil 1663 erschien. Die Betrachtungen, Beispiele und Evangelienzitate bezüglich des Herz Mariä und Jesu sind auf die Samstage und Sonntage des Jahres verteilt. Der erste Teil enthält Betrachtungen für die Samstage vom Samstag vor

---

[113] B. DUHR, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge in der ersten Hälfte des XVII. Jahrhunderts* Bd. II/2 (Freiburg/Brg. 1913) 359. Vgl. G. STAUD, *A magyarországi jezsuita iskolai színjátékok forrásai* I *1561-1773* (Budapest 1984) 27-28.

[114] SZTRIPSZKY 2017 (224). Vgl. SZTRIPSZKY 1880 (278). (S. Anm. 15).

dem ersten Adventsonntag bis zum Samstag vor dem 24. Sonntag nach Pfingsten, der zweite Teil bringt das Material von der ersten Adventwoche bis zur ersten Woche der Fastenzeit, im dritten Teil finden sich die Texte vom ersten Fastensonntag bis zum 24. Sonntag nach Pfingsten.

Die mit je einem Exempel erweiterten Betrachtungen des ersten Teils zum Sonntagsevangelium stehen mit Maria, die des zweiten und dritten Teils mit Jesus in Verbindung. Die Zielsetzung des Autors bezüglich des täglichen Gebrauchs wird schon im Titel des im selben Jahr erschienenen *Diurnum quotidianae virtutis* bzw. des im nächsten Jahr herausgegebenen *Diurnum divini amoris* angedeutet. Beide bringen lehrhafte Geschichten, Beispiele, Zitate und Gebete zu jedem Tag des Jahres nach dem Kalenderprinzip. Diese stehen mit mehr oder weniger bekannten Persönlichkeiten der Kirchengeschichte, in erster Linie mit Jesuiten und herausragenden Verehrern Jesu und Mariä in Verbindung.

1661 erschien ein einziges Werk (auf dem Titelblatt steht die Jahreszahl 1658, im Impressum 1661): *Annales Mariani Societatis Jesu,* das ab 1521, von der Bekehrung des Hl. Ignatius von Loyola bis zur Zeit Nádasis die marianischen Beispiele und Taten der Mitglieder der Gesellschaft Jesu chronologisch enthält. Die eigenhändige Bemerkung Nádasis auf dem Titelblatt des Autorenexemplars und seine Ergänzungen und Korrekturen auf den Blättern lassen darauf schließen, daß eine zweite Ausgabe geplant, aber nicht verwirklicht wurde[115].

Im selben Jahr beendete er sein Manuskript *Tristes annuae desertorum Societatis Jesu.* Darin werden aufgrund der Vorarbeiten Pedro de Ribadeneiras und anderer die Geschichten der aus der Gesellschaft in der Periode zwischen 1540 und 1659 Ausgetretenen gesammelt. Außerdem wissen wir von einem kürzeren Manuskript Nádasis unter dem Titel *Tristes obitus 24 desertorum S. J.* Das ist heute an seinem ursprünglichen Aufbewahrungsort nicht mehr auffindbar[116], darum kann man nicht entscheiden, ob es sich hier um einen Auszug oder um eine Ergänzung des vorigen Werkes handelt. Obwohl von dem Werk *Tristes annuae* mehrere handschriftliche Kopien hergestellt worden sind, wurde es nie gedruckt. Den Grund dafür können wir darin suchen, daß die damalige Führung der Gesellschaft befürchtete, ein solches Werk könnte einen Schatten auf den Orden werfen. Zugleich ist nicht zu bezweifeln, daß Nádasi auch dieses Werk in erster Linie als Lehre mit erbaulichem Ziel geschrieben hatte.

1662 brachte Nádasi eine neue Serie unter dem Titel *Mensis divini amoris* auf den Weg. In Wirklichkeit handelte es sich nicht um eine völlig neue Idee, sondern um die konsequente Anwendung des in *Theophilus Marianus* (1654)

---

[115] Das Exemplar: ÖNB + 43.X.32.

[116] F. SZABÓ, *A Pannonhalmi Főapátsági Könyvtár kéziratkatalógusa. 1850 előtti kéziratok* (Budapest 1981, = Magyarországi egyházi könyvtárak kéziratkatalógusai 2). Darin fehlt die Signatur 118.E.35/4. Das Manuskript wird unter dieser Signatur beschrieben von P. DELATTRE, *Inventaire analytique des Archives de la Compagnie conservées chez les Bénédictins de Pannonhalma (Hongrie)* (O. O. 1932 Masch.) 59. n° 138.

schon verwendeten Kalenderprinzips. Die Glieder der Serie erscheinen zum Teil als *Mensis ...*, zum Teil unter einem anderen Titel selbständig. 1678 werden sie dann auch in dem Sammelwerk *Annus amoris Dei* zusammen herausgegeben. Ihr gemeinsamer Ziel ist es, zu jedem Tag je eines Monats Andachtsübungen zu bringen. Von einem Teil der einzelnen Bände wurden auch Auszüge veröffentlicht.

Das Werk *Hebdomada meditandae aeternitatis*, das zuerst 1664, der Marianischen Kongregation von Nagyszombat gewidmet, in Rom erschien, und zahlreiche weitere Ausgaben erlebte, wurde z. B. mit der Exzerpierung bzw. Ergänzung des 1663 in Rom erschienenen Bandes *Mensis III. divini amoris* fertiggestellt. Es enthält Vers- und Prosabetrachtungen über die Liebe Gottes für die einzelnen Tage der Woche, im zweiten Teil findet man die eigenen Hymnen Nádasis. Die Werke, die später in das Sammelwerk aufgenommen worden sind, werden in den römischen Jahren nur zum kleineren Teil fertig. Diese sind außer den schon 1654 erschienenen *Theophilus Marianus* die Werke *Mensis divini amoris I.* über die Erlangung der Liebe Gottes von 1662, *Mensis divini amoris II.* und *Mensis divini amoris III.* über die Wahl des Guten bzw. über die Vermeidung der Sünde und des Purgatoriums sowie *Exercitationes de amore Dei* von 1663, weiterhin *Seraphinus divini amoris* über die Nachfolge der Engel in der Liebe Gottes von 1666. Am Ende des letzteren findet sich das Verzeichnis der bis dahin erschienenen Werke Nádasis mit 36 Titeln, das vermutlich von ihm selbst zusammengestellt wurde.

Aus den römischen Jahren müssen noch sechs Werke erwähnt werden. In den 33 Kapiteln des 1663 der Kongregation Mariä Himmelfahrt des Wiener Profeßhauses gewidmeten anonymen Werkes *Aula coelestis* gruppierte er die Beispiele und Geschichten aus dem Leben der Heiligen thematisch.

Im selben Jahr erschien das erste Sammelwerk Nádasis unter dem Titel *Annus hebdomadarum coelestium*, das die zwischen 1648 und 1653 veröffentlichten Annus-Bände enthielt. Gemäß der Grundidee des Bandes entspricht den Tagen der Woche je ein thematisch passender, die traditionelle christliche Auslegung der Tage spiegelnder *Annus*, denen als Zugabe ein achter angeschlossen wird. Die einzeln schon früher vorgestellten Werke sind in der Reihenfolge der Tage, mit dem Sonntag angefangen, die folgenden: *Annus SSS. Trinitatis, Annus morientium et mortuorum, Annus angelicus, Annus pueri Dei Jesu, Annus eucharisticus, Annus crucifixi, Annus Marianus* und *Annus aeternitatis*. Diese konsequente Anwendung des Kalenderprinzips hat zur Folge, daß dem potentiellen Benützer des Werkes seine Tageslektüre das ganze Jahr hindurch zur Verfügung stand.

1664 erschien nur ein einziges neues Werk unter dem Titel *Annus Joannis*. Dieses bringt Beispiele und Geschichten über die Namenspatrone Nádasis, über die Heiligen und Seligen namens Johannes, nach den Johannisfesttagen der Monate geordnet.

Der *Annus dierum illustrium* (1665) stellt einen Übergang zwischen der ordensgeschichtlichen Zusammenstellung und der rein aszetischen Publikation dar, wieder mit Beispielen und Geschichten über die Tugenden der ver-

storbenen Jesuiten, auf die Tage des Jahres verteilt. Thematisch steht er mit den schon früher erwähnten Publikationen *Annus dierum illustrium* (1657) und *Diurnum quotidianae virtutis* (1659) in Verbindung, ist aber als selbständiges Werk anzusehen. Sein Gebrauch wird durch den Index der aufgeführten Personen erleichtert.

Für die Würzburger akademische Kongregation Mariä Verkündigung erschien das erste Mal eine der letzten erfolgreichen Arbeiten Nádasis, das *Calendarium novum ad bene moriendum* (1665). Von der ersten Ausgabe des Werkes, das unter mehreren Titelvarianten mehrmals herausgegeben wurde, steht kein Exemplar zur Verfügung. Die erste in einem Exemplar bekannte Ausgabe ist die von 1668, ein Geschenkbuch der Münchener Kongregation Mariä Verkündigung. Thematisch steht es u. a. dem Werk *Maria mater agonizantium* nahe, unterscheidet sich aber wesentlich von ihm. Es enthält Beispiele über den guten Tod und mit ihnen verbundene Gebetsanrufungen für alle Tage des Jahres und für die beweglichen Festtage.

Das letzte Werk, das während des römischen Aufenthaltes Nádasis erschien, hieß *Hebdomada SS. Ignatii et Xaverii* (1668). Nach der Autobibliographie ist der Teil über den Hl. Franz Xaver vor 1666, nach einer anderen Bibliographie der Teil über den Hl. Ignatius von Loyola 1674 auch selbständig erschienen[117]. Von diesen haben wir aber kein Exemplar gefunden. Der Teil über den Hl. Ignatius wurde später auch in deutscher Sprache mehrmals herausgegeben. Das Werk enthält Andachtsübungen und Betrachtungen der beiden Ordensheiligen für die Tage der Woche.

5. Wien (1669-1679)

Im Mai 1669 kehrte Nádasi aus Rom nach Wien zurück. Er war 55 Jahre alt. In einem Brief an den österreichischen Provinzial vom 4. Mai schrieb der General über den Aufbruch Nádasis vor einigen Tagen, gedachte seiner schriftstellerischen Verdienste und lenkte die Aufmerksamkeit des Provinzials auf ihn. Die Nekrologe erklären die Rückkehr mit seinem eigenen Entschluß bzw. mit seinem Gesundheitszustand[118]. Die Bemerkung über den eigenen Entschluß kann kaum ernst genommen werden. Das Argument über den Gesundeitszustand wird dadurch entkräftet, daß er noch zehn Jahre lang lebte, in der ersten Hälfte der Wiener Jahre sich keine Spur für eine Krankheit fand und er sein Schaffen, wenn auch mit geringerem Schwung, weiter fortsetzte. Die wirkliche Ursache wurde erst später, während seines Wiener Aufenthalts erhellt, als er eine wesentliche Rolle zur Beilegung der Auseinandersetzungen zwischen den österreichischen und den ungarischen Ordensbrüdern im Wiener Kolleg spielte, bzw. die Streitigkeiten der von der Österreichischen Provinz nach Autonomie strebenden Ungarischen Jesuitenprovinz behandelte. Dies zeigte zugleich, daß es zum Wechsel des Wohnsitzes al-

---

[117] *Hebdomada virtutum S. Ignatii* ... (Wratislaviae 1674). erwähnt bei SZABÓ *RMK* III 2655.
[118] *Austr. 8 I-II 495; Austr. 131 II* 893; FKP *Ms. 118.D.10* 1b.

ler Wahrscheinlichkeit nach nicht aus einem persönlichen, sondern aus einem wichtigeren Grund, im Interesse der Gesellschaft, auf die Bitte bzw. Anordnung des Generals gekommen ist.

Die Wurzeln des Problems, das zu seiner Umsiedlung führte, gehen auf den Anfang des 17. Jahrhunderts zurück, als der Gedanke der Trennung der Österreichischen Jesuitenprovinz zum ersten Mal auftauchte[119]. Nach der Abtrennung der Böhmischen Provinz im Jahre 1622 war die Frage der Aufstellung der autonomen Ungarischen Provinz ständig gegenwärtig. Obwohl die Bedingungen einer unabhängigen Ungarischen Provinz seit der Mitte des 17. Jahrhunderts erfüllt waren (dies hätte auch der missionarischen Zielsetzung der Gesellschaft wirksamer gedient), blieben die Bitten der Provinzkongregationen und die verschiedenen Anträge wegen des konsequenten Wiederstandes der österreichischen Jesuiten zum guten Teil erfolglos, und der General gab immer eine negative bzw. ausweichende Antwort. Zacharias Trinckel, ehemaliger Professor Nádasis, schrieb 1659 eine lange Studie über die Frage der Trennung der Provinz, die dem General zugeschickt wurde[120]. Die wiederkehrenden Argumente der Abweisung waren die Kriegszustände in Ungarn, die zunehmende Unzufriedenheit wegen der unentschlossenen österreichischen Haltung den Türken gegenüber, sowie die Absicht, den Konflikt mit dem Herrscher zu vermeiden. Auf der Provinzkongregation von 1669 wurde die Trennung der Provinz in die Reihe der zu behandelnden Fragen offiziell nicht aufgenommen und man beschäftigte sich mit ihr nur auf einen nachträglichen Vorschlag. Die antihabsburgische Bewegung des ungarischen Hochadels erreichte 1669 ihren Höhepunkt, und der General bekam die Nachricht, daß einige ungarische Jesuiten der Anstiftung einer Stimmung gegen den Herrscher und den Erzbischof Szelepcsényi angeklagt wurden. Der General gab am 18. Mai dem Provinzial die Anweisung, er solle die Einmischung der Mitglieder der Gesellschaft in die öffentlichen Angelegenheiten streng verbieten.

Nádasi kam in dieser Situation in Wien an. Die Wichtigkeit seiner Rückkehr unterstrich, daß er kurz nach seiner Ankunft einen Brief des Generals, datiert vom 29. Juni 1669, erhielt. Der General freute sich über seine glückliche Ankunft und über die Nachricht, daß Nádasi während seiner Reise seitens der Gesellschaft überall mit Liebe empfangen wurde. Er schrieb, «alle wissen, daß Euer Hochwürden dies von mir und von der Gesellschaft verdiente, weil er sie [d. h. die Geschichte der Gesellschaft] mit seinen Werken ins rechte Licht gestellt hat und, wie ich hoffe, ins rechte Licht stellen wird». Danach drückte der General sein Verständnis darüber aus, daß den Auftrag bezüglich der ungarischen Jahrbücher der Gesellschaft weder Nádasi noch ein anderer aus der Gesellschaft annimmt und ihn bat, dies dem Erzbischof

---

[119] Zu den Folgenden vgl. L. LUKÁCS, *A független magyar jezsuita rendtartomány kérdése és az osztrák abszolutizmus (1649-1773)* (Szeged 1989) 8-18 (= Adattár XVI-XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 25).

[120] Text ebenda 46-57.

von Esztergom, György Szelepcsényi, zur Kenntnis zu bringen[121]. Es ist möglich, daß die erwähnte Angelegenheit mit jener Bemerkung des Wiener Nekrologs im Zusammenhang steht, wonach Nádasi, als er aus Rom zurückkam, beim Erzbischof angeklagt wurde[122]. Szelepcsényi hat die Jesuiten neben anderen Orden, besonders unterstützt. Er stiftete für sie in Lőcse und Szakolca Kollegien, in Zsolna eine Residenz und stand mit Nádasi im freundschaftlichen Verhältnis.

Die erste konkrete Angabe über die Rolle Nádasis in der Beilegung der nationalen Streitigkeiten im Wiener Kolleg finden wir im zweiten Jahr seines Wiener Aufenthalts. Zu dieser Zeit war sein Aufgabenbereich: Spiritual des Kollegs, Beichtvater im Kolleg und in der Kirche, Leiter von Kongregationen, Examinator der Kandidaten und Admonitor des Rektors[123]. Am 17. Januar antwortete ihm der General auf einen nicht mehr erhaltenen Brief, und drückte seine Zufriedenheit darüber aus, das Nádasi die im Wiener Kolleg herrschenden Gegensätze zwischen den Nationen zu mildern suchte.

Zugleich deutete er an, daß sich mehrere Bewohner des Kollegs, namentlich Nicolaus Avancinus[124], Franciscus Menegatti[125], Matthias Pitzner[126] und Michael Sautter[127] mit einem Brief an ihn gewandt hätten[128]. Er berichtete über den Inhalt des Briefes nicht, wir wissen aber, daß die erwähnten österreichischen Jesuiten die wichtigsten Gegner der Errichtung einer autonomen Ungarischen Provinz waren: drei von ihnen finden sich auch unter den Unterschreibern jenes Antrages, der 1678 an den General gegen die Errichtung der Ungarischen Provinz gestellt wurde[129]. Der General bat Nádasi, in seinem Auftrag den Unterschreibern mitzuteilen, daß sie keinen Grund zur Unzufriedenheit hätten. Zugleich soll er sie aber zu verstehen suchen. Schließlich versprach der General dafür Sorge zu tragen, daß die Tätigkeit Nádasis immer mehr bekannt werde.

Über diese Angelegenheit sind noch zwei Briefe des Generals bekannt. Obwohl sie die in dem Kolleg hergestellte Ruhe begrüßen, zeigen sie in der Tat das Weiterleben der Gegensätze. In seinem Brief vom 7. Januar 1673 bescheinigte der General mit Freude den Verlauf der Dinge im Kolleg, worüber er neben Nádasi durch Johannes Bertholdus[130], Jacobus Valentini[131], durch

---

[121] *Austr. 8 I-II* 503-504.
[122] FKP *Ms. 118.D.10* 2b.
[123] *Cat. Prov. Austr.* IV 322.
[124] Nicolaus Avancinus, siehe Anm. 27.
[125] Franciscus Menegatti, * 1.11.1631, Wien; SJ 5.1.1648, Prov. Austr.; † 16.11.1710, Wien. LUKÁCS, *Catalogus generalis* II 995.
[126] Matthias Pitzner, * 22.2.1623, Haag; SJ 13.10.1649, Prov. Austr.; † 4.3.1683, Graz. Ebenda 1237.
[127] Michael Sautter, * 19.8.1618, Riedlingen; SJ 15.11.1640, Prov. Austr.; † 18.7.1684, Linz. Ebenda III 1439.
[128] *Austr. 8 I-II* 583.
[129] LUKÁCS, Documentum 14. 62-64.
[130] Johannes Bertholdus, * 15.7.1606, Trento; SJ 19.1.1626, Prov. Austr.; † 24.3.1673, Wien. *Cat. prov. Austr.* II 549.
[131] Jakob Valentini, * 24.7.1622, Wien; SJ 15.10.1638, Prov. Austr.; † 22.10.1676, Wien. Ibid. II 777.

den auch schon früher erwähnten Franciscus Menegatti und einen vierten Jesuiten informiert wurde[132]. Im Brief vom 6. April 1675 erwähnte der General die Briefe ungenannter Personen über die Situation des Wiener Kollegs und unterstützte Nádasi in seinen Bestrebungen zur Herstellung des Friedens[133].

Nicht sehr lange danach, zwischen dem 6. und 13. Mai 1675 wurde im Wiener Kolleg eine Provinzkongregation abgehalten. Daran nahm auch Nádasi teil. Er wurde zum Sekretär der Versammlung gewählt. Die Akten, Entscheidungen und Wünsche der Kongregation wurden durch Nádasi konzipiert und unterschrieben. Die Angelegenheit der autonomen Ungarischen Provinz diskutierte man in der dritten Sitzung vom 9. Mai. Unter den Wünschen der Kongregation stand sie auch an der ersten Stelle. Das Protokoll wiederholte im Wesentlichen die schon früher bekannten Argumente. Es wurde darauf hingewiesen, daß in den vergangenen Jahren ruhigere Zeiten in Ungarn eingetreten sind. Der General wurde auf die gleiche Bitte der Provinzkongregation von 1672 erinnert. Die Antwort des Generals war wieder abschlägig, und die Frage der autonomen Ungarischen Provinz blieb in der Schwebe[134]. Die Gegensätze zwischen den österreichischen und den ungarischen Jesuiten lebten unter der Oberfläche weiter und die österreichischen Jesuiten taten auch später alles, um die Schaffung einer Ungarischen Provinz zu vereiteln.

Neben seiner Rolle bei der Beilegung der nationalen Gegensätze entwickelte Nádasi auch seelsorgliche Tätigkeit. Am 29. Juli 1673 schickte der General durch ihn geistliche Ratschläge für Josephus Mantua. Daraus geht hervor, daß sich Mantua in seiner seelischen Krise mit mehreren Briefen an den General wandte, der seine Antwort durch Nádasi vermitteln ließ. Aus dem Brief erfahren wir, daß Mantua Berufsprobleme hatte. Der General schlug ihm statt der Rückkehr in die Welt Geduld und das persönliche Gespräch mit dem Provinzial über seine Schwierigkeiten vor[135]. Der Italiener Mantua trat 1668 in die Gesellschaft Jesu ein, im Jahr 1673 studierte er Philosophie in Wien, und wurde nach zwei Jahren entlassen[136].

Der andere diesbezügliche Brief des Generals, datiert vom 14. Dezember 1675, richtete sich unmittelbar an Nádasi. Darin ging es um einen Jesuiten namens Thomas Strozzi, der selbst um die Möglichkeit der Fortsetzung seiner Studien in Wien bat. Inzwischen sind näher nicht genannte Schwierigkeiten aufgetreten, darum machte der General Nádasi auf Strozzi aufmerksam, der ihm die Weiterbildung seines Lerneifers versprach[137]. Strozzi ist später ein namhafter Prediger geworden[138].

Neben der spirituellen Betreuung junger Ordensmitglieder war die Arbeit Nádasis auch in den Marianischen Kongregationen wichtig. Die Wiener

---

[132] *Austr. 15* 5v.
[133] Ibid. 12r.
[134] ARSI *Congr. 79* 185r-194r 195v-197v. Vgl. Lukács 17, Documentum 11. 60-61.
[135] *Austr. 8 I-II* 712.
[136] *Cat. Prov. Austr.* II 940.
[137] *Austr. 8 I-II* 823.
[138] Strozzi (Strozzo) Tommaso, * 26.8.1631, Napoli; SJ 23.1.1648, Prov. Neap. ARSI *Neap. 89* 9; † 4.4.1701, Napoli. Fejér II/5 145.

Kongregation gehörte zusammen mit der von Graz zu den Kongregationen, die auf dem deutschen Sprachgebiet nach römischem Muster als erste errichtet wurden, und für die österreichischen und ungarischen Kongregationen wichtige Impulse vermittelten[139].

Das Jahr 1675 brachte für Nádasi eine wichtige Aufgabe. Der General verständigte ihn in seinem Brief vom 7. September 1675 darüber, daß er – trotz seiner Abneigung – zum Hofbeichtvater der Witwe Ferdinands III., der Kaiserin Eleonore, ernannt werde. Er mahnte ihn, sich in dieser Position durch nichts beeinflussen zu lassen und für das Gewissen der Kaiserin Sorge zu tragen. Er soll sie mit aller Umsicht behandeln und auf das Einverständnis mit dem Kaiser achten[140]. Nádasi hatte das Amt des Beichtvaters der Kaiserin vier Jahre lang, bis zum Ende seines Lebens, inne.

Im Jahr vor seinem Tode, 1678 wird von ihm neben den unveränderten Angaben in dem «catalogus triennalis» des Wiener Profeßhauses folgendes aufgezeichnet: seine physische Kraft ist schwach, seine Natur gleichmütig, er ist für die geistliche Führung geeignet, seine Verstandeskraft, Erfahrung und sein wissenschaftlicher Fortschritt sind gut, seine Urteilsfähigkeit und Kenntnisse sind vollkommen[141]. Nach seinem Nekrolog, der von dem Nádasi zehn Jahre überlebenden österreichischen Jesuiten, Ignatius Port verfaßt wurde[142] und der seit 1664 in Wien und in der Todeszeit Nádasis Prokurator des Profeßhauses war, «lebte er wie ein Eremit, verzichtete auf die Tätigkeiten der Welt, vermied die vornehme Gesellschaft, wies alle Bequemlichkeiten und dargebotene Schonung ab». Die Krankheit, die zu seinem Tod führte, kennen wir nicht, der Nekrolog erwähnt nur einen Armbruch durch ein Ausrutschen. In seiner letzten Krankheit wurde er auch vom Erzbischof von Esztergom besucht, und, wie sein Nekrolog bemerkt, gab er dem Erzbischof sein Versprechen, daß er seinen Garten in Pozsony besichtigen wird. Er starb am 3. März 1679 in seinem 65. Lebensjahr. Bei der Würdigung seiner geistlichen Tugenden hebt der Nekrolog u. a. seine Demut, sein gutmütiges Sprechen, seine Hilfsbereitschaft, seine Vermeidung von Rivalität, seine Fügsamkeit und Bescheidenheit, die Verachtung des beruflichen Ruhmes und seine Selbstlosigkeit hervor[143].

6. Die letzten Werke

Die letzte, Wiener Periode stellte im Leben Nádasis zugleich das Schlußkapitel seiner Wirksamkeit dar. In diesen zehn Jahren trat er mit grundsätzlich neuen Ideen nicht mehr auf, er schloß großteils seine früher begonnenen Pläne ab. Er gab sein zweites Sammelwerk heraus, dessen Abschnitte nach

---

139 CORETH 37-41.
140 *Austr. 8 I-II* 814.
141 ARSI *Austr. 38* 98r n° 22.
142 Ignatius Port, * 17.9.1622, Wien; SJ 15.10.1638, Prov. Austr.; † 15.8.1689, Krems. *Cat, Prov. Austr.* II 710.
143 FKP *Ms. 118.D.10* 2a-3a; *Hist. Soc. 49* 124r.

der schon bewährten Praxis auch getrennt publiziert wurden. Außerdem erschien noch ein selbständiges Werk von ihm, dem ein posthumes Werk folgte.

Die Bibliographien erwähnen zum Jahr 1670 ein Werk unter dem Titel *Horae Marianae Angelicae*, von dem kein Exemplar bekannt ist. Das ist laut Sommervogel mit der Arbeit identisch, die 1674 in Wien für die größere Kongregation von Nagyszombat als *Oratio angelica* herausgegeben wurde[144]. Diese bringt zuerst in 31 Kapiteln eine Reihe von Andachtsübungen samt Exempeln, mit dem Ave Maria verbunden, für die Tage des Monats. Dann bietet sie unter dem Titel *Dies Angelicus*, auf dreizehn Paragraphen verteilt, Beispiele über die Engel für die Andachtsmöglichkeiten des Tages. Das Material des zweiten Teils wurde aus den Werken *Annus coelestis* (1648) und *Annus angelicus* (1653) exzerpiert.

In den übrigen Jahren erschienen nur jene Werke selbständig, die auch in das 1678 herausgegebene Sammelwerk *Annus amoris Dei* aufgenommen wurden. Diese enthalten als Weiterführung der 1662 begonnenen Serie Andachtsübungen zu bestimmten Themenkreisen für die Tage des Monats mit den üblichen Geschichten, Beispielen, Gebeten. *Aurum ignitum* von 1673 hebt die Idee der Verwandlung der Stumpfherzigen in Menschen mit einem Herzen wie im Feuer geläutertes Gold hervor. 1675 erschienen vier weitere Werke mit ähnlichem Aufbau. *Mons myrrhae et Collis thuris* enthält zwei Werke in einem Band: das erste vermittelt Bußübungen für die Reinigung der Seele, das zweite Bußgebete, die zur Liebe Gottes führen. *Cor amoris Dei* lehrt die Liebe Gottes, die Übereinstimmung mit dem Herzen Gottes. *Punctum honoris aeterni* stellt dem Leser die Demut als Beispiel vor.

In dem Sammelwerk, das der Zahl der Monate entsprechend 12 + 1 Teile enthält, finden sich die einzelnen Werke nicht in der Reihenfolge der ursprünglichen Erscheinung, und es bringt auch zwei Werke, die zum ersten Mal hier erschienen sind. Das eine ist das inhaltlich dem *Annus aeternitatis* (1650) nahe stehende *Aeternitas magna cogitatio*, das aus zwei gleichmäßigen, in je 31 Kapiteln eingeteilten Abschnitten besteht. Darum erscheint es in dem Sammelwerk, auf zwei Monate verteilt, am Anfang des Werkes, im Mittelpunkt steht die Idee der Ewigkeit. Das andere enthält die unter Verwendung der geistlichen Übungen des Hl. Ignatius geschriebene *Annua eremus* mit Betrachtungen über die Einsamkeit, das das letzte, dreizehnte Stück des Sammelwerkes mit einem eigenen Titelblatt darstellt. Beide Werke erscheinen im Todesjahr Nádasis, 1679 auch selbständig. Aus dem *Annus amoris Dei* wird nicht sehr lange nach dem Tod Nádasis auch ein kurzer Auszug unter dem Titel *Aphorismi aeternitatis* (Prag 1681) publiziert.

Nach seinem Tod erscheint noch ein Werk, das früher nicht herausgegeben wurde. Die Ausgabe des Buches *Vita et mores praedestinatorum* im Jahre 1681 wurde gemäß der Widmung durch das Wiener Jesuitenkolleg gefördert. Es ist als ein abgeschlossenes Werk zu betrachten. Nádasi hat seine Veröffentlichung geplant, was die Druckerlaubnisse aus den Jahren 1677 und 1678

[144] SOMMERVOGEL V 1535.

bezeugen. Ungewöhnlich sind in dem Buch je zwei Approbationen, die sich jeweils auf einen längeren, ersten, und auf einen kürzeren, zweiten Teil des Werkes beziehen. Dementsprechend wurde Nádasi zuerst nur mit einem Teil der Arbeit fertig, und ließ ihn approbieren, dann arbeitete er weiter und diesen neueren Teil ließ er auch approbieren. Es ist möglich, daß ihn zu dieser Zeit schon der Gedanke des nahen Todes beschäftigte: die letzte Approbation ist vom 29. Dezember 1678, zwei Monate vor seinem Tod datiert.

Das 974 Folioseiten starke Werk ist eine der umfangreichsten Arbeiten Nádasis, ohne Zweifel das Ergebnis mehrjähriger Arbeit. Es ist aus 34 sog. «signa» zusammengestellt, innerhalb dieser in Kapiteln eingeteilt, am Schluß steht das Inhaltsverzeichnis. Hier geht es um eine der meistumstrittenen theologischen Fragen der Zeit, um die Prädestinationslehre. Sie wird nicht auf theoretischer Grundlage behandelt, sondern in praktischer Weise, mit Hilfe von thematisch gruppierten Beispielen, Geschichten, Zitaten, Betrachtungen, Übungen und geistlichen Ratschlägen von meistens namhaften Personen bearbeitet. Der Kern ist am Anfang je eines Abschnittes kurz zusammengefaßt, dann wird auf Grund der in Kapiteln eingeteilten Beispiele die Durchsetzung der Prädestination dargestellt.

Das Buch war in dieser Form wegen seines großen Umfangs für den praktischen Gebrauch wenig geeignet. Dies wurde von der Grazer Kongregation Mariä Verkündigung erkannt, als sie mit der Ausscheidung des vierten Teils des Werkes, in dessen Zentrum Maria als Mutter vom guten Rat steht, 1698 ein Geschenkbuch unter dem Titel *Vitae praedestinatorum* herausgab, das dann mehrmals auch selbständig aufgelegt wurde. Mit dem *Vitae et mores praedestinatorum* schließt sich also die Schaffenstätigkeit Nádasis, und durch die neuen Ausgaben, Teilausgaben und Übersetzungen in immer höherer Zahl entfaltet sich das etwa zweihundertjährige Nachleben des Gesamtwerkes.

7. Zusammenfassung

Die Laufbahn und der chronologische Überblick der Wirksamkeit von Johannes Nádasi bot eine gute Möglichkeit für die Untersuchung der Wurzeln, der Entstehung, der inhaltlichen und formalen Charakteristiken des Lebenswerkes von einem bisher kaum behandelten aszetischen Schriftsteller aus dem 17. Jahrhundert. Im Hintergrund des ersten Teils seines Lebens und des Anfangs seiner Laufbahn stehen die Ereignisse des Dreißigjährigen Krieges. Das Ende des Krieges fällt im wesentlichen mit seiner Entfaltung als Schriftsteller zusammen. Die zweite Hälfte des Lebensweges umfaßt die Periode der Durchsetzung der toleranten, irenischen Strömungen in Europa. Dies erklärt einerseits das Fehlen der offenen gegenreformatorischen Bezüge im Lebenswerk, andererseits kennzeichnet es den Unterschied, der zwischen der relativ ruhigen europäischen Entwicklung in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts bzw. der Erstarkung des Absolutismus im Habsburgerreich und im Zusammenhang damit dem offensiven Abschnitt der Gegenreformation in Ungarn zu beobachten ist.

Die Wandlung seiner Persönlichkeit zeigt sich zusammenhängend in den Qualifikationen der Oberen über die Veränderung der Gesundheit, der Fähigkeiten und der Natur, die die Lebensbahn begleiten. Diese müssen im allgemeinen kritisch behandelt werden, bei Nádasi scheint aber die Richtung der Qualifikationen zutreffend zu sein. Sie zeigen die Entfaltung und den Niedergang seiner Körperkraft, die stufenweise Ausbildung seiner wissenschaftlichen und geistigen Fähigkeiten, seiner Erfahrungen und Kenntnisse sowie die langsame Umgestaltung seiner ursprünglich sanguinischen Natur in eine melancholische. Bei der letzteren dürfen wir aller Wahrscheinlichkeit nach an eine Variante der seit dem Mittelalter wohlbekannten «Mönchsmelancholie» denken[145], zu deren Herausbildung neben der aszetischen Lebensform auch biographische Faktoren beitragen konnten: das Scheitern seines Missionsplanes, seine bibliothekarische, archivalische Arbeit und seine schriftstellerische Tätigkeit.

Wir haben sein Leben im Orden gesehen. Dieses Bild wird durch die Widmungsempfänger der in seinem Leben publizierten Erstausgaben der Werke und durch die Übersetzer der in seinem Leben erschienenen Übersetzungen plastisch ergänzt. Während eine persönliche Verbindung unter den Mäzenen bzw. Übersetzern der weiteren Ausgaben und dem Autor nicht notwendig ist, ist eine solche bei den Erstausgaben anzunehmen. Um eine umfassende Untersuchung der Mäzene und Übersetzer vorwegzunehmen: ihre Gruppen spiegeln im kleinen die gesellschaftlichen Verbindungen Nádasis wider.

In die erste Gruppe gehören die Mitglieder der ungarischen hohen Geistlichkeit: István Bartók, Ádám Szalkovich, Joachim Luzsinszky (2 Werke), György Eszterházy von Galántha (der im Erscheinungsjahr des ihm gewidmeten Buches aus Rom zurückkehrte, wo sich auch Nádasi aufhielt)[146] und Ferenc Lénárd Szegedi, alle Domherren von Esztergom, der letztere zugleich Pfarrer von Nagyszombat, später Bischof von Vác und Eger und Kanzler von Ungarn (3 Werke), János Püsky, Bischof von Vác und Eger und Kanzler von Ungarn (3 Werke), János Püsky, Bischof von Vác und Propst von Pozsony, János Vanoviczi, Sekretär des Paulinerordens (2 Werke), sowie György Lippay, dessen Bibliothek von Nagyszombat er benützen konnte[147] (2 Werke) und György Szelepcsényi, beide Erzbischöfe von Esztergom. Den hohen Klerus außerhalb Ungarns vertritt Philipp Friedrich, Bischof von Wien.

[145] R. Klibansky – E. Panofsky – F. Saxl, *Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst* Frankfurt/M. 1990) 139. Anm. 25. – Die Jesuiten haben in der Entstehung der sog. «antimelancholischen Erbauungsliteratur» im 17. und 18. Jahrhundert eine Rolle gespielt. Vgl. F. Neumayr, *Curatio melancholiae oder Gedult in Trübsalen* (Augspurg – Ingolstadt 1757).

[146] *Rosae coelestes* 1654. Widmung. – Vgl. K. Schottenloher, *Die Widmungsvorrede im Buch des 16. Jahrhunderts* (Münster 1953) 192-194.

[147] *Vitae praedestinatorum* (Wien 1744) 117.

Die zweite Gruppe bilden die Mitglieder der Gesellschaft Jesu: General Goswin Nickel[148], Johannes de Lugo[149], Kardinal, Tamás Jászberényi[150], Professor der Universitäten von Graz und Nagyszombat, Übersetzer des Werkes *Maria mater agonizantium* ins Ungarische, sowie die tschechischen Jesuiten Georgius Constantius[151], Georgius Ferus[152] und Friedrich Bridel[153], von denen die beiden letzten bedeutende Schriftsteller und Herausgeber waren und mehrere Werke Nádasis übersetzt bzw. herausgegeben haben[154].

Die dritte Gruppe besteht aus den Vertretern des ungarischen Hochadels: Diese sind die Mitglieder der schon erwähnten Familie Eszterházy, der ebenso erwähnte Freiherr Ferenc Wesselényi und seine Frau, Anna Mária Széchi (2 Werke), weiterhin der Vize-Judex Curiae István Fónyi Aszalai, zugleich Mitglied der Kongregation Mariä Heimsuchung von Nagyszombat, deren Präses Nádasi war, János und György Lippay, Neffen des Erzbischofs György Lippay, Graf und Hofrat Bálint Balassa, Gespan des Komitats Hont (2 Werke).

In die vierte Gruppe gehören die nichtungarischen Hochadeligen und Hofbeamten: Johannes Thomas Casinedi, Kameralrat von Niederösterreich, zugleich Mitglied der Grazer Kongregation, die das Buch herausgibt, weiterhin Michael Thomas Koribont, Herzog von Litauen, Palatin der russischen Territorien, Ernest von Abensperg und Traun, österreichischer Hofrat sowie Johannes Franciscus von Wrbna und Freudenthal, tschechischer Comes. Er hat sie vielleicht in Rom bzw. Wien kennengelernt. Mäzen einer Publikation war die Kaiserinwitwe Eleonore, der er als Beichtvater diente.

In dieser Liste fällt der hohe Anteil der führenden kirchlichen Personen und Adelsfamilien besonders auf, mit denen Nádasi auf den verschiedenen Stationen seines Lebensweges in Verbindung kam, und die in der Rekatholisierung Ungarns in dem 17. Jahrhundert eine wesentliche Rolle gespielt haben. Diese Kontakte zeigen neben der Zielsetzung und den eigentlichen Adressaten der Werke die wichtigste gesellschaftliche Basis und die Verspätung der ungarischen Gegenreformation im Verhältnis zu den Alpenländern: In Ungarn beginnt die Gegenreformation mit dem Übertritt des Hochadels,

---

[148] Goswin Nickel, * 1.5.1582, Coslar bei Jülich; SJ 3.4.1604, Prov. Germ. Inf.; † 31.7.1664, Rom. L. KOCH, *Jesuiten-Lexikon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt* (Paderborn 1934) 1292-1293.

[149] Juan de Lugo, * 25.11.1583, Madrid; SJ 6.7.1603, Prov. Tolet.; † 29.8.1660, Rom. Ibid. 1133-1134.

[150] Tamás Jászberényi, * 21.12.1597, Gyöngyös; SJ 13.8.1622, Prov. Austr.; † 16.5.1658, Wien. *Cat. Prov. Austr.* II 629.

[151] Jiri Constantius, * 20.4.1607, Misa (?); SJ 20.7.1628, Prov. Boh. ARSI *Boh. 17* 35v; † 24.3.1673, Prag. FEJÉR II/1 287.

[152] Jiri Ferus, * c.1587, Pilzeň; SJ 28.8.1604, Prov. Austr. *Cat. Prov. Austr.* II 588; † 21.1.1655, Březnice. FEJÉR II/2 121.

[153] Bedřich Bridel, * 1.4.1619, Altomuttens; SJ 26.10.1637, Prov. Boh.; *Boh. 17* 43v; † 15.10.1680, Kutna-Hora. FEJÉR II/1 173.

[154] B. BALBINUS, *Bohemia docta* II (Pragae 1778) 394-396. Vgl. E. ANGYAL, *Cseh-magyar, szlovák-magyar kapcsolatok a barokk korban*. Tanulmányok a csehszlovák-magyar irodalmi kapcsolatok köréből (Budapest 1965) 93-115, hier 100.

der bis etwa 1640, bis zum Beginn des Auftritts Nádasis dauert. Darauf folgt die Rekatholisierung der kleinadeligen, städtischen und dörflichen Schichten, die sich auf einigen Gebieten auch bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts hinzieht.

Die ersten Publikationen, die sein literarisches Interesse zeigen, erscheinen, der Erziehungspraxis der Jesuiten entsprechend, relativ früh, vor dem Abschluß seiner Studien. Die zeitliche Veränderung in der Zahl der Werke zeigt, daß er nach der anfänglichen Wegsuche in der zweiten Hälfte der 1640-er Jahre jene Grundformen und -ideen findet, die für seine ganze weitere Arbeit charakteristisch sind. Seine fruchtbarste Periode sind die zwanzig Jahre in Rom, die von einigen Werken der zehn Wiener Jahre gefolgt werden, die zugleich das Lebenswerk abschließen. Die überwiegende Mehrheit der lateinischen Werke ist mit dem zentralen Ordensauftrag und mit der Internationalität der lateinischen Sprache zu erklären, die am besten geeignet war, um daraus Übersetzungen in beliebige Sprachen herzustellen.

Die Erscheinungsorte der Erstausgaben hängen mit den Aufenthaltsorten Nádasis eng zusammen. Diese sind bis 1651, also vor seinem Ruf nach Rom bis auf eine Ausnahme ungarische und österreichische Druckorte (Pozsony, Nagyszombat, Graz, Wien). Dann breitet sich der Kreis der Erscheinungsorte auf den großen Teil jener Länder aus, wo die Tätigkeit der Gesellschaft gesichert war. So erscheinen sie außer Rom an Druckorten in Fladern (Antwerpen), Deutschland (Köln, Dillingen, Würzburg), Österreich (Wien, Graz), Böhmen (Prag) und Ungarn (Nagyszombat) in gleicher Weise, die alle zu der deutschen Assistenz gehören. In den Wiener Jahren wird der Kreis der Erscheinungsorte wieder eingeengt: die Erstausgaben erscheinen nun ohne Ausnahme in Wien. Die relativ niedrige Zahl der in Ungarn publizierten Erstauflagen fällt besonders auf, was man neben der Abwesenheit des Autors mit der begrenzten Aufnahmefähigkeit des ungarischen Marktes für solche Werke in der gegebenen Periode erklären kann[155].

Die gelegentlich vorkommenden Gattungen und Publikationstypen sind die Predigt, das Gebetbuch im engeren Sinne, die Heiligenlegende und das Elogium. Mehrere Werke wurden, teilweise mit ebenfalls erbaulichem Ziel, in der Form der Biographiesammlung und der historischen Zusammenfassung über die Tätigkeit der Gesellschaft Jesu in je einem Jahr geschaffen. Seine beliebteste Form, in der etwa Dreiviertel seiner Werke geschaffen wurde, ist die durch Verbindung der verschiedenen erbaulichen Gattungen zustandegebrachte Betrachtungssamlung mit Andachtsübungen im Zentrum, der für den täglichen Gebrauch gedachte Seelenführer, das sog. Laienbrevier.

Für einen kleineren Teil ist die thematische Gruppeirung der Texte, für den größeren Teil irgendeine Variante der Kalenderanordnung charakteristisch. Die Gliederung nach Tagzeiten, Tagen, Wochen, Monaten und Jahren bzw. die Variierung und Verbindung dieser Lösungen mit verschiedenen

---

[155] Vgl. T. KLANICZAY (Hg), *A magyar irodalom története 1600-tól 1772-ig* (Budapest 1964) 407-408.

Themenkreisen hat eine gewisse Eintönigkeit in der Werkstruktur zur Folge. Diese Eintönigkeit bereitete für Nádasi offensichtlich keine Schwierigkeit, da die Kalenderanordnung mit seiner praktischen Zielsetzung im Einklang stand. In der Anwendung des Kalenderprinzips für die Struktur der Betrachtungssammlungen mit Tageslektüren tritt er in die Fußstapfen solcher Autoren, wie z. B. die Jesuiten Antonius de Balinghem[156] (*Ephemeris seu Calendarium Sanctissimae Virginis Genitricis Dei Mariae,* Douai 1629) und Touissant Bridoul[157] (*Glorie mirabilium Deiparae per singulos anni dies recurrantium,* Lille 1640)[158].

Der relativen Homogenität im Aufbau steht die Mannigfaltigkeit des Inhalts gegenüber. Die beliebtesten Themen sind die Verehrung Mariae, Jesu, des Jesuskindes sowie deren Herzen, der Kult der Heiligen, innerhalb derer die besonders verehrten Heiligen der Gesellschaft Jesu und die Namenspatrone. Eine wichtige Rolle spielt bei ihm der Gedanke der sog. vier letzten Dinge: Tod, Gericht, Himmel, Hölle und in diesem Zusammenhang die Vorbereitung auf den guten Tod. Im Mittelpunkt mehrerer Werke stehen die Hl. Dreifaltigkeit, die Passion, die Sünde, die Engel und die Eucharistie.

Unter den Mitteln der moralischen Vervollkommnung betont er die Bekehrung, die Buße, die Demut und die Einsamkeit in einem selbständigen Werk. Solche scheinbar abstrakten Themen, wie die Prädestination und die Ewigkeit, behandelt er, wie die früheren, in praktischer Weise. Seine ganze Wirksamkeit ist mit Texten über die Geschichte der Gesellschaft Jesu, über Leben, Tod und Tugenden ihrer Mitglieder durchwoben, denen er auch eigene Werke widmet.

Seine schriftstellerische Methode reift nach den frühen Versuchen relativ schnell aus, eine wesentliche Wende erfolgt darin nicht. Der charakteristischste Zug dieser Methode ist eine entwickelte Kompilationstechnik, die die partielle Überlappung des Inhalts und des Textmaterials und eine große Variabilität der Werke zur Folge hat. Die originelle Leistung des Autors liegt neben seinen eigenen Hymnen, Gebeten und Andachten in erster Linie in der Auswahl, Zusammenstellung, Bearbeitung, Kommentierung, Anwendung und Einfügung der Texte verschiedener Gattungen in einen neuen Kontext, sowie in dem Streben nach einer anspruchsvollen Formulierung.

Er bettet die Erzählungen meistens in den Textzusammenhang einer anderen Gattung ein und bringt ihre kurze Zusammenfassung. Ein anderes Mal gibt er nur einen kurzen Hinweis und setzt ihre Kenntnis voraus; wieder ein anderes Mal stehen diese im Mittelpunkt der Betrachtungen. Die Erklärung für die partielle Überlappung der Werke können wir im leistungsstimulierenden Ordensauftrag sowie in seinen anderen Aufgaben in der Gesellschaft suchen.

---

[156] Antonius de Balinghem, * 24.6.1571, Audomar; SJ 25.11.1588, Prov. Gall. Belg. ARSI *Gall. Belg.* 7 51; † 24.1.1630, Lille. FEJÉR I/1 14.

[157] Toussaint Bridoul, * 21.5.1595, Lille; SJ 13.3.1618, Prov. Gall. Belg.; † 28.7.1672, Lille. FEJÉR II/1 172.

[158] W. BRÜCKNER, *Exempelsammlungen.* 3. *Nachmittelalterliche katholische Exempelsammlungen.* Enzyklopädie des Märchens. Bd. 4, Lief. 2/3 (Berlin-New York 1983) 609-626, hier 617-618.

Die Werke wurden mit primär erbaulichem, moralischem Ziel, als narrative Anleitungen zur praktischen Frömmigkeit hergestellt, was auch bei den historischen Publikationen im engeren Sinn unverkennbar ist. Die erbauliche Zielsetzung der historischen Werke entspricht der zweifachen, historischen und erbaulichen Rolle der *Litterae annuae* und der für sie als Quelle dienenden Hauschroniken: so wie die Quellen über die Geschichte der Gesellschaft Jesu im Sinne der familiaren Idee des Hl. Ignatius von Anfang an sorgfältig gesammelt, lebendig gehalten und der Selbstinterpretation der Gesellschaft entsprechend bearbeitet wurden, verbindet auch Nádasi die wissenschaftliche und praktische Zielsetzung, und stellt die historischen Bezüge in den Dienst der erbaulichen Absicht.

Das Neue bei ihm auf diesem Gebiet ist, daß er das Quellenmaterial über die Geschichte der Gesellschaft weit überschreitet und mit spätmittelalterlichen, frühneuzeitlichen Texten und anderen Gattungen bedeutend erweitert. Der primäre Adressat seiner Werke ist die Mitgliedschaft der Marianischen Kongregationen, dadurch das ganze lateinkundige weltliche Publikum, an das sich durch die Übersetzungen bald auch jene weltliche Personen anschließen, die in ihrer Muttersprache lesen können.

Die Wirksamkeit von Johannes Nádasi fällt mit der Herausbildung der lateinischen geistlichen Literatur im 17. Jahrhundert für den weltlichen Leser und mit der Entdeckung des massenhaft verbreiteten religiösen Buches als neues Seelsorgsmittel in ganz Europa zusammen. Er fügt sich durch die europäische Verbreitung und Rezeption seiner Werke in die Reihe solcher ungarischer geistlicher Autoren wie Pelbárt von Temesvár, Péter Pázmány und Gábor Hevenesi. Ähnlich wie Pelbárt und Hevenesi schrieb er überwiegend lateinisch, darum kann er zum Verständnis der Inhalte, der Werkformen und der Verbreitung der nationalsprachigen geistlichen Literaturen besonders hilfreich sein. Dazu müssen aber die Veränderung seiner theologischen und aszetischen Ansichten, die Quellen, die Verbreitung, der Gebrauch, die inhaltlichen, strukturellen und gattungsspezifischen Charakteristiken, die Sprache, der Stil, der Einfluß und das Nachleben seiner Werke detailliert analysiert werden[159].

---

[159] G. TÜSKÉS – É. KNAPP, *Címlapillusztrációk egy 17. századi magyar jezsuita szerző aszketikus munkáiban.* Magyar Könyvszemle 107 (1991) 230-257. – G. TÜSKÉS, *A XVII. századi elbeszélő áhítati irodalom európai kapcsolatai: Nádasi János.* Irodalomtörténeti Közlemények 96 (1992) 579-593.

ANHANG I

Chronologie der Erstausgaben der selbständig erschienenen Werke und der Sammelwerke von Johannes Nádasi

( ) Exemplar nicht nachweisbar

Kurztitel	Ort der Erscheinung	Jahr	Letzte Ausg.	Widmungsempfänger	Anmerkung
(Reges Hungariae)	Posonii	1637			Nádasi, Seraphinus 5, Sommervogel V 1521
Maria mater agonizantium	Graecii	1640	1785	Joannes Thomas Casinedi	
(Pandectae Porphyrogenitae)	Romae	1642			Sommervogel V 1521
(Jesu et Mariae cliens)	Posonii	1643			Nádasi, Seraphinus 3, Sommervogel V 1521
Pharetra spiritus – lelki tegez	Pozsony	(1644) 1649			Stöger 242
(Vita S. Emerici)	Posonii	1644			Sommervogel V 1521
Maria aeternitatis ... Maria az	Pozsony	1645		Fábián Kerti	
Imago seu elogium	Viennae	1645		Familie Esterházy	
Annus coelestis	Viennae	1648	1859	F. Wesselényi-A. M. Széchi	
Annus Marianus	Viennae	1648	1670	János Püsky	
Annus aeternitatis	Viennae	(1650) 1663			Nádasi, Seraphinus 13, Sommervogel V 1526
Annus crucifixi	Posonii	1650	1731	István Aszalai von Fóny	
Annus morientium	Tyrnaviae	1650	1663	Ádám Szalkovich	
Annus SSS. Trinitatis	Posonii	1650	1894	F. Wesselényi-A. M. Széchi	
Annus Eucharisticus	Tyrnaviae	1651	1663	István Bartók	
(Incitamenta cultus B. V.)	Graecii	1651			Nádasi, Seraphinus 17, Sommervogel V 1526
Annus angelicus	Antwerpen	1653	1663		

Kurztitel	Ort der Erscheinung	Jahr	Letzte Ausg.	Widmungsempfänger	Anmerkung
Annus pueri Dei	Antwerpen	1653	1663	Ferenc Lénárd Szegedi	
Theophilus Marianus	Coloniae	1654	1747		Auf den Blättern 82-142. der Maria agonizantium mater
Rosae coelestes	Dillingen	1654		György Esterházy von Galántha	
Lilia coelestia	Viennae	1655		Ernest de Abensperg et Traun	
Dies S. Josepho sacer	Romae	(1656) 1664	1815		Nádasi, Seraphinus 27, Sommervogel V 1529
Pretiosae occupationes	Romae	1657	1753	Goswin Nickel	
Annus dierum illustrium	Romae	1657			
De imitatione Dei	Romae	1657		György Lippay	
Mortes illustres	Romae	1657		Joannes de Lugo	Widmung von 1660. Mitautor ist Philipp Alegambe
Horti, flores, et coronae	Viennae	1657		János und György Lippay	
Annuae litterae 1650.	Dillingen	1658			
Annuae litterae 1651.	Dillingen	1658			
Annuae litterae 1652.	Pragae	o. J.			
Annuae litterae 1653.	Pragae	o. J.			
Annuae litterae 1654.	Pragae	o. J.			
Annus votivus	Viennae	1658		Philipp Friedrich	
Szent Ersebet Asszony Elete	Nagyszombat	1658			
Annus meditationum cordis I-II.	Romae	1659		János Vanoviczi	
Hebdomada S. Josepho sacra	Romae	(1659) 1664	1768		Nádasi, Seraphinus 27, Sommervogel V 1530
Diurnum quotidianae virtutis	Pragae	1659		Michael Thomas Koribonth	
Diurnum divini amoris	Romae	1660	1687	Joachim Luzsinszky	
Annales Mariani	Romae	1661		György Lippay	Auf dem Titelblatt die Jahreszahl von 1658, im Kolophon die von 1661

Kurztitel	Ort der Erscheinung	Jahr der Erscheinung	Letzte Ausg.	Widmungsempfänger	Anmerkung
Mensis divini amoris I.	Romae	1662	1690	Joachim Luzsinszky	
Mensis divini amoris II.	Romae	1663	1678		
Mensis divini amoris III.	Romae	1663	1872		
Aula coelestis	Viennae	1663	1741		
Annus hebdomadarum coelestium	Pragae	1663			1. Sammelwerk
Annus meditationum cordis III.	Viennae	1663		János Vanoviczi	
Exercitationes de amore Dei	Graecii	1663	1678		
Annus Joannis	Pragae	1664	1750	Joannes Franciscus de Wrbna et Freudenthal	
Calendarium novum ad bene moriendum	Würzburg	(1665) 1668	1732		Sommervogel V 1524
Annus dierum memorabilium	Antwerpen	1665			
Seraphinus divini amoris	Pragae	1666	1678	Ferenc Lénárd Szegedi	
Hebdomada SS. Ignatii et Xaverii	Coloniae	1668	1750		
Horae Marianae angelicae	Viennae	(1670) 1674	1722		Sommervogel V 1535 (Oratio angelica)
Aurum Ignitum	Viennae	1673	1678	Ferenc Lénárd Szegedi	
Mons myrrhae	Viennae	1675	1743	György Szelepcsényi	
Collis thuris	Viennae	1675	1743	György Szelepcsényi	Erschien mit Mons myrrhae zusammen
Cor amoris Dei	Viennae	1675	1743	Bálint Balassa	
Punctum honoris aeterni	Viennae	1675		Bálint Balassa	
Annus amoris Dei	Viennae	1678		Kaiserin Eleonore	2. Sammelwerk. Hier zum ersten Mal: Annua eremus Aeternitas magna cogitatio
Vita et mores praedestinatorum	Viennae	1681	1715	Leopold I.	Posthumes Werk

ANHANG II

Die Manuskripte von Johannes Nádasi

1. *Vitae illustres quorundam a Soc. Jesu.* Tom. II. ARSI *Vitae 131.* 01rv: Notationes in vitis nostrorum P. Nadasis. In Collegio Romano 14. Jan. 1659. ff. 1-363. *Pol. Compl.* I, p. XXXII, Cod. 6.
2. *Tristes Annuae Desertorum Societatis Jesu. Insertis etiam nonnullis eorum calamitatibus qui Deo vocanti non respondere, vel effecere, ne alii responderet.* ARSI *Hist. Soc. 4.* 20v: Romae anno 1661, minimus omnium in Christo servus Joannes Nadasi. ff. 1r-324v.

   Hist. Soc. 3. Kopie des vorigen Manuskriptes 1r-118v: Handschrift Nádasis 118v-270v: Schrift einer anderen Hand.

   2º Cod. ms. 318. Bll. 1-171. f. 172: Ein Brief des P. Castulus von anderer, doch gleichzeitiger Hand eingefügt. Aus dem Jesuitenkolleg zu Ingolstadt. Kopie des vorigen Manuskriptes. UBMH.

   2º Cod. ms. 319. Bll. 145. Aus dem Jesuitenkolleg zu Ingolstadt (1678). Kopie des vorigen Manuskriptes. UBMK.

   Ms. 118.F.2. pp. 1-393. Kopie des vorigen Manuskriptes FKP. (Vgl. SZABÓ 1981 160. nº 920).

   Tristes obitus 24 desertorum e S. J. 118.E.35/4. pp. 1-45. Ist verlorengegangen oder verschollen. (Vgl. DELATTRE 59. nº 138).
3. *Annuae Litterae Societatis Jesu Anni MDCLV. Hist. Soc. 65.* Für den Druck vorbereitetes Manuskript. f. 1r: Consult. 8. Nov. 1662, differatur impresso. ff. 1r-217v.
4. *Annuae Litterae Societatis Jesu Anni MDCLVI. Hist. Soc. 66.* Für den Druck vorbereitetes Manuskript. ff. 01r-135v.

RESUMEN

Johannes Nádasi es uno de los escritores religiosos más fecundos del siglo 17 en Europa. Jesuita de origen húngaro, fue miembro de la provincia de Austria. Vivió y trabajó en Roma más de 20 años, y pasó el último decenio de su vida en Viena. Fue autor de unas cincuenta obras ascéticas y de algunos libros de la historia de la orden. En sus trabajos tienen lugar preponderante los tópicos del género narrativo: biografías, leyendas, anécdotas, historias, los milagros, el martirologio, en paralelo con las plegarias y las prácticas de devoción. La lengua que usó fue normalmente el latín, pero pronto se imprimieron traducciones de sus obras, nueve hasta el final del siglo pasado, en diversas lenguas vulgares. Los escritos de Nádasi tuvieron siempre un fin didáctico-edificante, y estaban enfocados al uso diario en su vertiente religiosa. Existen numerosas ediciones y elaboraciones – incluso sin mencionar el nombre de su autor – para los miembros de las Congregaciones Marianas.

Este artículo presenta los primeros resultados de una tentativa de monografía sobre Nádasi. Dentro del marco de su vida viene encajado un cuadro cronológico y una breve reseña del contenido de sus obras. El género literario preferido por Nádasi se centra en el abastecimiento de material para la meditación diaria. Su estructura se adapta casi siempre al calendario litúrgico, y sólo ocasionalmente al conjunto temático de los textos. Los temas que más resaltan son: Jesucristo, su infancia, María, el corazón de Jesús y María, los santos jesuitas y el culto a los diversos patronos. No faltan tampoco otros temas: la Santísima Trinidad, la eucaristía, los ángeles, el sufrimiento, la muerte, la predestinación, el pecado etc. El rasgo característico que se observa en su técnica expositiva es la compilación distinta y precisa. Sus himnos, sus plegarias, no menos que la selección, las glosas y la aplicación de los múltiples textos, muestran la originalidad de su estilo personal.

Las obras de Nádasi se prestan al examen de su género literario, de los variados módulos de presentación, de la estructura y composición lingüística propias de la literatura narrativa piadosa. Todas las obras indican claramente sus fuentes, las formas de exposición y difusión, y así mismo la aceptación sublimada de los vínculos supranacionales. Debe tenerse en consideración que Nádasi fue un valor importante para la compenetración entre la tradición oral y los textos escritos. Con más precisión, él fue el intermediario entre la literatura religiosa de la Baja Edad Media y la de la Edad Moderna. Cono autor ha tenido un influjo notable y duradero en la vida cotidiana, en la religiosidad y en la mentalidad de diversas entidades sociales.

THE 19th CENTURY VOLGA MISSION OF THE SOCIETY OF JESUS

CONSTANTIN SIMON, S.J. – Roma.

The Manuscript and Related Archival Materials[1]

The manuscript which forms the principle object of this study is entitled «Notizie circa le nuove Missioni de PP. della Compagnia di Gesù nella Provincia di Saratovia nell'Impero Russo» *(Notizie)*. It is found in the Library of the Pontifical Oriental Institute (PIO) in Rome and consists of nine pages of handwritten Italian text written on both sides.

---

[1] List of frequently used sources in the article with their abbreviations:

UNPUBLISHED SOURCE

Descriptio = «Descriptio Missionum, quae in Saratoviensi Gubernio a Patribus Societatis Jesu excoluntur, facta Anno 1803. Patrumque in illis locis labores decursu anni ejusdem complectens», in ARSI *Russ. 1004 II – X* 1.

PUBLISHED SOURCES

BARTLETT = Roger P. BARTLETT, *Human Capital. The Settlement of Foreigners in Russia (1762-1804)* (Cambridge 1979).

BRUMANIS = André Arvaldis BRUMANIS, *Aux origines de la hiérarchie latine en Russie. Msgr Stanislas Siestrzencewicz-Bohusz. Premier archevêque-métropolitain de Mohilev (1731-1826)* (Louvain 1968).

CARAYON = *Missions des Jésuites en Russie et dans l'Archipel Grec. Lettres du Père Gilles Henry de la Compagnie de Jésus publiées par le P. A. Carayon de la même Compagnie* (Paris 1869).

HIERONYMUS = HIERONYMUS (Joseph Kruschinsky), *Die Jesuiten an der Wolga. 5. März 1803 – 5. März 1903*, in Klemens 6 (1902-1903), 181-182, 190-191, 197-198, 205-206, 212-214, 220-221, 225-226, 232, 240-241, 256-257, 264-265, 272-273, 280-281, 288-289, 296-297, 304-305, 312-313, 320-321, 328-329, 336-337, 344-345, 352-354, 361-362, 369-370.

Die Jesuitenmissionäre = *Die Jesuitenmissionäre an der Wolga und in Südrußland*, in Nachrichten der österreichischen Provinz 9 (1912) 138-156.

KESSLER = Joseph Aloysius KESSLER, *Geschichte der Diözese Tiraspol* (N. Dakota 1930).

MOROŠKIN = Michail MOROŠKIN, *Iezuity v Rossii s tsarstovanija Ekateriny II-j i do našego vremeni. Čast' vtoraja: obnimajuščja istoriju iezuitov v tsarstvovanie Aleksandra I-go* (Sanktpeterburg 1870).

«Opis» = *Opis dziewięciu missyi saratowskich, któremu 10. Xięża Jezuici w Saratowskim Kraiu zawiaduią, prac oraz ich, i pożytków, które za Blogoslawienstwem Pana Boga, ku Jego Chwale tam czynią* in O powrocie jezuitów y o powszechnym w szkołach przez nich nauczaniu młodzieży: książka z Francuzkiego na Polski ięzyk przełożona a za pozwoleniem Zwierchnosci wydrukowana (Warszawa 1805) 1-40.

PALLAS = Professeur (Peter Simon) PALLAS, *Voyages du Professeur Pallas, dans plusieurs provinces de l'Empire de Russie et dans l'Asie septentrionale; Traduit de l'allemand par le C. Gauthier de la Peyronie* 7 (Paris l'an 11 de la République).

PISAREVSKIJ = Grigorij PISAREVSKIJ, *Iz istorii inostrannoj kolonizatsii v Rossii v XVIII v* in Zapiski moskovskago archeologičeskago instituta 5 (Moskva 1909).

REINHOLD = Julius REINHOLD, O.F.M., *Die St. Petersburger Missionspräfektur der Reformaten im 18. Jahrhundert* in Archivum Franciscanum Historicum LIV-LVI (1961-1963) 114-215 91-156.

SCHNURR = Joseph SCHNURR, *Die Kirchen und das religiöse Leben der Rußlanddeutschen. Katholischer Teil* (Stuttgart 1980).

ZAŁĘSKI = Stanisław ZAŁĘSKI, T.J., *Jezuici w Polsce. Tom V. Jezuici w Polsce Porozbiorowej. 1773-1905. Część I: 1773-1820* (Kraków 1906).

ZOTTMANN = Alois ZOTTMANN, *P. Alois Landes aus Augsburg* in Mitteilungen aus der deutschen Provinz 3 (1903-1905) 341-350.

The manuscript was purchased in the Soviet Union after the Revolution (probably in or slightly after 1924). A bill is attached written in the old orthography. This reads:

Bill 35 rubles = 18 3/4 dollars

For all four books with binding I ask you to pay 35 rubles or 18 3/4 dollars calculating, according to the present rate of exchange, that 1 dollar is equivalent to 1 ruble 93 kopeks.

Aleksij Dmitrievskij

Address: Mytnitskaja Street, Number 10
Flat 11, Leningrad

The pages of the manuscript are not numbered but seem to have been previously loosely bound. The text is ordered in a series of sixteen paragraphs or points of varying lengths. Actually there are seventeen points, since the sixth is given twice.

Research has disclosed that this same text exists in several copies. At least two or possibly three copies of the text seem to exist or have existed:

1. One copy exists in Spain in the Jesuit Archivo de Loyola in the division «La Compañía en Rusia Blanca» of which a photocopy taken in November 1972 may be examined in the ARSI. A page is missing and the copy was written by a different hand than that which wrote the manuscript preserved in the PIO. A Spanish translation of the complete text exists together with the manuscript preserved at Loyola. This is a published edition entitled «Noticias de las nuevas missiones de los PP. de la Compañía de Jesús, en la Provincia de Saraowia del Impero Ruso, traducidas de un impreso Italiano». It consists of twenty-one pages published «En la imprenta de Francisco Ifern y Oriol, calle de Agullers», Barcelona. There is no date. This text is listed however in SOMMERVOGEL XI 1176. A different publisher is given but this time with a date of publication: «Valencia, en la Imprenta de D. Benito Monfort. Año 1815. Traduit par D. Fr. X. Borull». A more weighty problem concerns the use of the word «impreso» in the title of the Spanish translation. This refers to a printed edition of the Italian original of which the present author has no knowledge at the present time.

2. Reinhold[2] appears to have used another copy of the same text found in the Archive of the Propaganda Fide, Rome, in the collection «Scritture riferite nei Congressi: Moscovia, Polonia e Ruteni» entitled «Breve descrizione delle missioni della Compagnia di Gesù nella provincia di Saratovia».

3. Załęski[3] appears to refer to our manuscript when he mentions a «An Italian account of the Saratov missions lacking a title; 10 pages of minute handwriting». This was kept in the Archiwum Zakonne Prowincyi Polskiej S.J. From his description it is plain that he is referring to another copy of the same manuscript.

[2] REINHOLD LVI 119.
[3] ZAŁĘSKI V/1 397.

In addition to the manuscript found in various copies there exists a whole family of related archival materials which describe the Jesuit mission on the Volga. Chief among these for the purposes of the present study is the «Descriptio Missionum, quae in Saratoviensi Gubernio a Patris Societatis IESU excoluntur; facta Anno 1803. Patrumque in illis locis labores decursu anni ejusdem complectens» (*Descriptio*). This is found in the ARSI and attributed to the hand of Thaddaeus Brzozowski (1749-1820), elected General of the Society of Jesus in 1805[4]. It was written on the basis of the letters of the missionaries (Exarata manu P-is T. Brzozowski, concinnata potissimum e Missionariorum litteris). The text is in Latin in sixteen numbered pages. In many cases *Descriptio* adds details which *Notizie* leaves out. At other times it merely repeats *Notizie*.Thus the critical edition presented here is in many respects a comparison of the two.

Descriptio was probably composed slightly after *Notizie* since it mentions the presence of de Grivel in Krasnopol'e. *Notizie* does not. Since de Grivel arrived on 22 January 1804, *Descriptio* must have been written after that date, *Notizie* somewhat before it.

Other source materials were used by Joseph Kruschinsky[5] who later died exiled in Alma-Ata in 1940. In 1903 he wrote a series of articles under the pseudonym Hieronymus and published them in *Klemens*, the Catholic weekly of the Volga Germans. Of the four sources used by Hieronymus two were available to this author. The first is the text compiled by Auguste Carayon, entitled *Missions des jésuites en Russie et dans l'archipel grec* (Paris 1869). It contains excerpts of fifteen of the letters of Aloysius Landes, Jesuit superior at Saratov, and repeats some of the content of *Notizie*.

The second source was found by Hieronymus in the Imperial Library in St. Petersburg and appears to have also been used by Moroškin[6]. The document which he discovered was a Polish text which bore the title:

«A Description [= Opis] of the Nine Saratov Missions, which Are Administered by 10 Jesuit Priests in the Land of Saratov, their Labours and Accomplishments which They are Performing with the Blessing of God and to His Glory».

The text was unsigned but Hieronymus proposed on the basis of textual criticism that it had been compiled by Landes who, according to Hieronymus, wrote it at the beginning of 1804. According to Załęski «Opis» was compiled on the basis of another document which only he mentions: the «Diarium Patris Superioris Missionum Saratoviensium a 5 martii 1803 ad 19 augusti 1813».

The text of «Opis» had already been included in a volume edited by the Polish Jesuit Adam Łabęcki (1730-1818). This was a translation of Louis

[4] Biography and list of works of Brzozowski (*Descriptio* not mentioned) in SOMMERVOGEL II 307-309.

[5] Biography in SCHNURR 346-347.

[6] MOROŠKIN 269.

Abel Bonafou's *Du rétablissement des Jésuites et de l'éducation publique* translated as *O powrocie*. Included near the end of the volume, together with other unrelated material and following its own system of pagination is the text of «Opis», which extends for some forty pages.

After closer examination, «Opis» reveals itself as an almost word for word translation of the Latin text of *Descriptio*. An anonymous note written in French on the copy of the articles of Hieronymus found in the ARSI is correct in indicating this fact. Załęski seems to indicate Łabęcki as the author of «Opis»[7]. This would however conflict with what we know about *Descriptio*. Perhaps, Łabęcki was merely the translator as he was of *O powrocie*. Finally the actual identity of the text copy found by Hieronymus in the Imperial Library of Saint Petersburg remains unclear. He refers to it as a «Broschüre» or «Büchlein» without pagination or the name of an author, although the pages of *O powrocie* are clearly numbered and an author is given at least for the translation of the title work on the front page.

Hieronymus found two other sources in the Library of the St. Katherinenkirche in Saint Petersburg. The first was the «Ordinationes Generalium a 10. Novembris anni 1800 ex quo coepit esse Collegium Societatis Jesu Petropoli». The second source which Hieronymus discovered had more to do with the Volga mission itself. It was the diary of Johannes Meyer, S.J., missionary in the village of Semenovka[8]. It bore the title: «Missionis Semenoviensis Diarium, coeptum anno Domini 1803, 13. Martii, quo tempore coloniae catholicorum in gubernio Saratoviensi traditae sunt curae Societatis Jesu a Clementissimo Imperatore ALEXANDRO I». According to Hieronymus, the original was in Latin. It was written in an almost illegible handwriting. Hieronymus gives the text in German translation. It covered the time from the 13 March 1803 until the 27 September 1807. Meyer's successor Ignatius Zacharewicz continued the diary for an additional two months. Long sections of the diary are reprinted in the newspaper articles in *Klemens*. Most of the content of the diary is a monotonous list of church services but it includes several more interesting details such as Meyer's chastisement of a group of his parishioners for rowdiness.

Who was the author of *Notizie?* The style and good Italian of the manuscript lead one to suspect an Italian hand. Italians worked both at Polotsk and St. Petersburg. A certain Giuseppe Caffasso, born in Castelnuovo d'Asti, actually worked in the colonies[9]. However, he arrived only in 1807, several years after the document had been written.

Perhaps it is more likely to assume that one of the Angiolini brothers (there were five of them and all worked as Jesuits in Russia) probably Gaetano[10] or Giuseppe wrote *Notizie*. Both left correspondence concerning

---

[7] ZAŁĘSKI V/1 398.

[8] Biography of Meyer in HIERONYMUS 336-337.

[9] Biography of Caffasso, ibid. 344.

[10] Gaetano's biography in E. PAPA, *Dizionario biografico degli italiani* 3 (Roma 1961) 286-289. List of his works in SOMMERVOGEL I 393-394.

the Volga mission. Gaetano was the more prolific writer but in May 1803 he left Russia for Italy where he remained for the rest of his life. Since *Notizie* records events which occurred as late as July 1803, this would seem to exclude Gaetano as a possible author. Giuseppe remained in Russia until his death in 1814 at Polotsk and served for a time as the Rector of the College in St. Petersburg. Perhaps he was the author of *Notizie*. Sommervogel[11], on the other hand, does not mention such a work. Neither does the handwriting of the author of *Notizie* match that of Giuseppe as a personal letter of the latter kept in ARSI clearly shows. The manuscript of *Notizie* kept in the PIO may nevertheless be a copy of the original and could have been produced by a copyist.

The text of *Notizie* itself shows that the writer was rather unfamiliar with Slavonic languages since almost every Russian word or place name is badly spelled sometimes to the point of unintelligibility. A great part of the second section of the work describing the activity of the missionaries is concerned with retelling stories of miracles or nearly miraculous events. This is in line with similar religious literature of the period which aimed at fortifying the reader's personal piety. The text exhibits a very positive attitude toward the Russian authorities and particularly the imperial house. The author avoids religious polemic and adopts a conciliatory attitude to those of other faiths.

Historical Introduction

«The colonists bettered themselves; agriculture thrived. God's blessing descended upon men, animals, fields and forests. The years, days and hours were filled to bursting with earthly wealth and goods, and neither complaint nor worry lodged upon our doorsteps, both of which have nowadays become commonplace»[12].

The above, georgic sounding phrases stem from the pen of Anton Schneider, German schoolmaster among the Volga colonists. Written around 1860, some forty years after the forced departure of the fathers of the Society of Jesus in 1820, they describe the so-called «goldene Zeit der Jesuiten» – the subject of the text of our manuscript.

German Colonisation of the Lower Volga Region

The German presence on the lower Volga may be considered one of the results of the policy of colonisation assumed by Catherine II during the years 1774 to 1796. Both Russian and western authors, especially Germans, have described in detail the Empress' colonisation policies[13]. Efforts were made

---

[11] SOMMERVOGEL I 394-395.

[12] Anton SCHNEIDER, *Lebensbilder der Kolonisten im Saratowschen und Sarmatischen Gouvernement*. Manuscript dating from 1863. Cited in HIERONYMUS 305. I was unable to consult the manuscript itself. Other than in Hieronymus, substantial passages of Schneider are found in Schnurr and Kessler.

[13] See bibliographies in BARTLETT, KÖNIG and SCHNURR and especially sources in R. P. BARTLETT, *Foreign Colonies and Foreign Rural Settlements in the Russian Empire*. The Modern Encyclopedia of Russian and Soviet History 11 (Florida 1979) 210-215.

during this period to populate the newly gained territories of the Black Sea coast, the so-called Novorossija or Novorossijskij kraj, with Orthodox Balkan peoples: Serbs, Walachians and Bulgarians. Projects involving the colonisation of westerners in Russia had been presented as early as 1752. One of the most fascinating involved inviting persecuted French Huguenots to set up silk and wool industries in the Ukraine[14]. Other areas of the southern part of the ever expanding Russian Empire were likewise sparsely populated and had provided a refuge for runaway serfs, criminals or adherents of the sects.

Before the conquest of the chanates of Kazan' (1552) and Astrachan' (1556) by Tsar Ivan IV, the Volga region had been Tartar territory. This fact is corroborated by archeological evidence found in the region after the arrival of the German colonists. By the end of the sixteenth century, Cossack settlements stretched down the Volga. In order to check the plundering expeditions of the local nomadic tribes, the tsars founded the fortress cities of Samara, Saratov, Kamyšin and Tsaritsin all along the Volga. The local population consisted of scattered settlements of free peasants under Cossack protection. Colonisation of the area was necessary in order to buttress this frontier region of the empire against nomadic assaults. Russian peasants, however, showed little enthusiasm when invited to settle in this savage wilderness.

The Volga region was chosen as a site of colonisation since it afforded possibilities of trade with Persia. Its black earth, when cultivated, promised an agricultural boom. Colonists would also aid in defending the region. Finally, the Russian empress seized upon the idea of colonisation as a means of increasing the population of her vast but mostly uninhabited land. By increasing the Russian population she hoped to boost the economy. Thus she would increase the wealth and power of the state. While still a grand duchess, Catherine already confided her thoughts to paper:

> «We need people. Let the population swarm in our barren wastelands. I do not think that in order to attain these aims, that it would be desirable to force our minorities to accept Christianity – polygamy is more desirable for increasing the population»[15].

Lighter thoughts aside, Catherine had three Western European countries to use as models for her colonisation projects: Austria, Prussia and Denmark. In neighbouring Austria, colonists from various parts of the empire had been invited by imperial manifesto to cultivate the frontier regions of southern Hungary and defend them from Ottoman invasion. Actually the Russian «Semiramis of the North» chose as a model for her colonisation plans the Prussia of Friedrich the Great rather than the Austria of Maria Theresa. This point is corroborated by comparing the manifesto of the Russian empress inviting German colonists to her land with that issued in 1685 by the Prussian king[16].

---

[14] BARTLETT 21-23.
[15] PISAREVSKIJ 45.
[16] Ibid. 1-27.

Actually the first attempt of Catherine II to lure German settlers to the Volga region was her manifesto of 1762. It was unsuccessful since it failed to enumerate the rights of the colonists in detail. Her manifesto of the following year rectified this omission and produced the desired effect[17]. In the same year the «Kantseljarija Opekunstva Inostrannych» (The Office for the Protection of Foreigners) was founded to deal with colonisation problems.

The German emigrants recruited by the manifestos of Catherine II to people the Volga settlements were known collectively and after 1804 even legally as «kolonisty» – Kolonisten. The use of this term became more specific in Russia during the nineteenth century and was applied only to the German settlers of the Volga and the Germans, together with some of the Greeks and Bulgarians who settled in New Russia (Novaja Rossija) and Bessarabia. Other foreigners living in Russia were not known as «kolonisty».

Together with material benefits, Catherine II promised the colonists religious freedom.This was in accord with the teachings of the «philosophes» so patronised by Russia's enlightened monarch. The empress' manifesto included a paragraph regulating the religious privileges of the colonists:

> «We permit all foreigners who have come to our empire the free exercise of their religion, according to their church regulations and traditions. To those, however, who are living not in cities but have purposely wished to settle in colonies or hamlets located in uninhabited regions, we concede the freedom to build churches and bell towers as well as to support the needed number of priests and church ministers, save only, however, the building of monasteries. Nevertheless, let everyman be hereby warned not under any circumstance to persuade or seduce any fellow Christian living in Russia to the assent to or the adoption of his faith and church community, if he is not willing to bear the full measure of the dread of our laws. The nations of Mahometan faith which border our empire are hereby excluded from these above measures. We wish not only to incline them in a proper way to the Christian faith, but also to make them submissive to us and we therefore do allow and permit the work of everyone who is working toward that goal[18].

The Lithuanian author Brumanis rejects the notion that Catherine II should be ranked with other «despotes éclairés» such as Friedrich II or Joseph II in view of her oppressive policies regarding the national economy and the extension of serfdom[19]. The foregoing excerpt seems nevertheless to harmonise with the tone of the Russian empress' other «enlightened» domestic policies. In view of her stringent programme of secularisation, the clause forbidding monastic foundations among the colonists takes on special pertinence.

---

[17] Text of manifesto of 1763 in Christian Gottlob ZÜGE, *Der russische Colonist oder Christian Gottlob Züge's Leben in Rußland. Erläutert und mit einem Nachwort versehen von Gert Rebel* (Bremen 1988) 284-287. Original in *Staats- und Gelehrte Zeitung des Hamburgischen unpartheyischen Correspondenten* Num. 145 (13 September, 1763).

[18] ZÜGE 285.

[19] BRUMANIS 15.

The emigration of German colonists took place mainly between the years 1760 and 1770 in two large groups. In addition to the Volga region, German emigrants also settled in the region around Odessa in today's Ukraine and in the Caucasus.

The emigrants headed for Russia left Germany from the so-called Auswandererhäfen especially Lübeck or Danzig where they left for Kronštat, Oranienbaum and St. Petersburg. Already in Oranienbaum they were disappointed to discover that they were bound for the lower Volga, the «Hungersteppe» as it was known, although they had been promised the right to choose their place of settlement.

The emigrants came from various economical backgrounds and from different parts of the German lands. König mentions the various German districts which provided colonists for Russia:

> «from the overpopulated Palatinate, from Hanau, Hessen, Isenburg, Westfalia, Württemberg, Baden, Bavaria, Tyrol, Alsace-Lorraine, Saxony, Anhalt, Silesia, East Prussia, Hannover, Mecklenburg and Austria ...»[20].

In addition to ethnic Germans, there were also Danes, Swedes, Dutchmen, Frenchmen, Swiss and Italians among the colonists. Some of the Frenchmen arrived as farmers while others took up positions as language tutors in noble families. One Russian observer described such an arrangement:

> «I went to the house of the Prince, having learnt that he had a teacher for his children, a Frenchman. Here I was received in friendly fashion. The teacher, a native of the Garonne, recruited for settlement in Russia but unable to come to terms with our land, had decided rather to cultivate the minds and hearts of young gentlefolk; decided and succeeded; for he had a position bringing him in a yearly salary of 500 rubles. And how did he educate them? What did he teach? Ah, that matter was quite foreign to him. A Frenchman was needed in this house for the children; he was a Frenchman – and everyone was happy»[21].

Of about eight hundred thousand colonists[22] who came to the Volga region, about half a million were German[23]. The number of villages or colonies (Kolonien) settled by the colonists is usually given as 101[24]. König on the other hand, sets the number of colonies settled in the Volga region between 1764 and 1767 as 104[25]. The first colony was founded on 29 June 1764. It was Dobrinka, located about 40 kilometers south of Saratov.

Most of the colonies had both a German (or in a few cases a French) name and a Russian or russianised Tartar name. The German name was given unofficially at the time of the colony's foundation. Some of the colo-

[20] KÖNIG 97.
[21] BARTLETT 105-106.
[22] BRUMANIS 14.
[23] ZOTTMANN 343.
[24] *Notizie*; SCHNURR 44.
[25] KÖNIG 100-101.

nies received the family name of the founder of the colony. This was the result of a process in which the names of the colonies' founders were abbreviated in church register books: «N.N. aus der Kolonie des Vorstehers Heinrich Bangert» became simply «N.N. aus der Kolonie Bangert». In addition many colonies which bore the names of their founders were also known by a popular German name – a «Volksname». In 1768 the Imperial government office (Kontor) gave the colonies their Russian names. The colonists themselves used the German form, while government officials naturally preferred the Russian one. Almost all the 31 Catholic colonies had both German and Russian names: Schuck-Grjaznovatka, Hildmann-Panovka, Marienthal-Tonkošurovka. Around the time of the First World War, all the colonies received Russian names; later the Soviet government restored the German ones[26].

The German colonies each counted from one to four or more thousand inhabitants and enjoyed the right of self-administration. Frequently, they served as model villages and were favourably compared to their Russian counterparts which were often poorly organised. Often the German colonists looked with pride on their own settlements and with disparagement on their Russian or even more Asiatic neighbours. This was perhaps a reaction to the common Russian attitude toward the colonists which regarded them as the «scum of Germany» since most of the Germans derived from the lower social spectrum[27]. A popular jingle, composed by one such colonist who described himself as «ein Offizier, auch gut von Adel wär» – «an officer who would well be a nobleman» – underlined this fact:

«Among things I must forego / Are soldiering outfit, capital and assets. / Indeed, all my earthly chattels / are worth, in fact, no battles; / I couldn't stop my grumbling / To people's faces I'd be mumbling: / Barefoot I must make do / On not a drop of brew[28].

Both Roman Catholic and Protestant colonists arrived. They founded their villages or colonies in their new lands of settlement separately on confessional grounds. Judging from the statistics given in our and other manuscripts there were three times as many Protestants as there were Catholics. Of the one hundred or so colonies of the Volga region only about 30 were Catholic. Zottman gives the number of Catholics as about two hundred thousand[29]. More accurate statistics given by Schnurr[30] reveal an amount far below that number – just above ten thousand souls.

The Protestant colonies and later those of the Mennonites were viewed as superior to those of the Catholics because of economic, social and cultural reasons. Catholic colonies were more rural than those of the Protestants.

---

[26] To avoid confusion one may consult the tables of toponomical variants given by König 274-285.
[27] Bartlett 97.
[28] Pisarevskij 65.
[29] Zottmann 343.
[30] Schnurr 45.

This factor eventually allowed them to preserve their national identity better than their co-nationals. At the same time it prevented them from better integrating themselves in the environment which on all sides surrounded them. The religious diaspora situation in which both Roman Catholics and Protestants found themselves helped both groups to remain German. At first, many German colonists did not even learn Russian since there was no actual need. Only those engaged in trade learned a smattering of the speech of their adopted country in order to do business with the world outside the colonies.

The emigrants settled on both sides of the Volga in two very different geographical environments. While the left side (die Bergseite) was thickly forested and of higher elevation, the right side (die Wiesenseite) formed part of a vast steppe stretching into the distance. At the time of the emigrations the Volga was frequently used as a dividing line between Europe and Asia, as the Urals and the Caucasus are today. Thus, the colonies of the «Bergseite» were then in Europe, while those of the «Wiesenseite» were thought to be in Asia.

At first, times were hard and the colonists were subjected to both material and spiritual privations. One source provides a rather poetic description of the predicament of the colonists:

> «How indeed, they would have flown back to Germany, which seemed to them a lost Paradise; only the great distance and their ignorance of the local language forced them to seek refuge in that which was unavoidable»[31].

On arriving in their lands of settlement, the colonists found that nothing had been prepared for their coming. Especially acute was the shortage of timber. In spite of emergency measures, in 1769 almost two thousand families were still not served with adequate housing. During the trip from St. Petersburg many colonists had already died of epidemics or simply fled. Robbers, hostile Kirghiz and Kalmyk and disputes with Russian peasants over land allotments made their situation still more difficult.

First Missions among the Volga Germans

After the first partition of Poland until the nomination of Stanisław Siestrzeńcewicz-Bohusz as Roman Catholic archbishop of Mogilev (Mohylew, Mahilev) in 1783, Roman Catholics in Russia had been organised into two missionary prefectures. The prefecture of St. Petersburg with its two vice-prefectures of Riga and Saratov was served by Franciscans, that of Moscow by Capuchins. There were often jurisdictional disputes between the two groups. In addition, the Russian government was not always friendly. It tried and eventually succeeded in weakening the dependence of the fathers on Rome.

Originally the missions had been directed by Rome through the Congregation for the Propagation of the Faith, under the watchful eye of the

[31] *Die Jesuitenmissionäre* 139.

nuntius. In 1766, Catherine II submitted the missions, as far as finances were concerned, to a government agency: the College of Justice for Livonia, Estonia and Finland. In 1769, she bound the missions even more tightly to the College and regulated more stringently certain aspects of their administration. She further forbade the use of the term «missionary» since, she reasoned, the aim of the fathers was not to convert those of a different faith but rather offer pastoral care to their own co-religionists. Henceforward only the Propaganda continued to use the title «missionary» when addressing the fathers and continued to hold open the possibility of the conversion of Russian Orthodox, even though this was explicitly forbidden by the Russian government. The situation was again to change with the nomination of Siestrzeńcewicz[32].

Already in the year 1765, when the first missionaries arrived in the Volga region entrusted with the spiritual care of the Roman Catholic German colonists, their missions were under the direction of an independent missionary vice-prefecture. It took its name from the provincial city of Saratov, the largest in the region, and was known officially as the «Vice-Prefecture of Saratov on the Volga».

The first two priests to work among the Volga colonists were two Franciscans from the Tyrol, Euthymius Müller and Melchior Trencker. Müller was missionary Vice-Prefect at Saratov and became Prefect at St. Petersburg in 1775. They were followed by the Capuchin Father Canutus. Jurisdictional disputes between the Franciscans and the Capuchin led to the departure of the latter. It would seem that Catherine herself and her court favoured the Franciscan «Reformati» over their Capuchin brethren because of the latter group's ties with Austria and since they were in Reinhold's words «zu streng kirchlich»[33].

Eventually the two Franciscans were joined by six others (Tyrolians, Bavarians, Bohemians and one Milanese)[34] and were able to develop eight flourishing parishes. Some of these Franciscans had already worked in St. Petersburg or Riga and signed themselves as «apostolic missionaries». Schneider thought that they enjoyed a good reputation among the people especially because they were German speaking[35].

The «parishes» administered by the Franciscans were the same as the later mission stations or parishes which the Jesuits came to administrate. Tonkošurovka-Marienthal was joined with Raskaty-Rohleder as the status report for 1775 reveals[36]. Reinhold, basing himself on statistics contained in these reports, thought that the colonists were mostly all practicing Catholics in contrast to St. Petersburg where religious practice was much more lax[37].

---

[32] BRUMANIS 15-16; 72-74; REINHOLD LIV 116-118.
[33] REINHOLD LVI 110-113.
[34] BRUMANIS 80 gives the names of the six missionaries.
[35] SCHNURR 44.
[36] The orthography used for transliterating Russian place names is not uniform and admits many variants as it does in *Notizie*: Semenofsko, Tonkoschurevka, Kamenko etc.
[37] REINHOLD LVI 115.

In 1779, Cornelius de Lays, Franciscan superior of the mission, wrote to Bishop Siestrzeńcewicz about its needy state. It had been plundered by Kirghiz raids and economic difficulties permitted keeping only five missionaries at Saratov[38]. The situation continued to decline as Siestrzeńcewicz acquired direct control of the mission, Already in 1775, it was Siestrzeńcewicz and no longer the College of Justice that was empowered to give permission to foreign missionaries to enter Russia. Brumanis considered this a positive step which made it easier for missionaries to come to Russia[39]. When in 1792, Siestrzeńcewicz asked the Propaganda for German speaking priests to work in the missions there were few signs of enthusiasm. The potential candidates had a bad impression of Siestrzeńcewicz and were unwilling to pass under his administration.

In 1781, Catherine II signed a decree which granted full powers to the Bishop of White Russia permitting him to nominate parish priests and monastic superiors in the Russian Empire. Foreigners were forbidden to hold these positions in Russia and were to be expelled. Moreover, foreign churchmen were no longer even allowed to set foot on Russian soil[40]. It is clear that these provisions were to have a disastrous effect on the Saratov missions since all the Franciscans except one, Leonardus Fuchs, the superior of the mission and a Russian subject by choice, were compelled to leave.

In 1783, the German colonists on the Volga became a part of the newly erected Archdiocese of Mogilev. During the last years of the Franciscan mission, the lack of clergy working among them had already become an acute problem. In Schneider's words: «This led to a great lack of clergy. Often one priest had to mind four or five large parishes»[41].

Another author mentions Dominicans and Trinitarians who saw to the colonists' spiritual needs after the departure of the Franciscans[42] Siestrzeńcewicz attempted to remedy the situation by sending the colonists clergymen from White Russia and Poland. Schnurr calls them religious – «Klostergeistliche»[43] – while the Polish Jesuit Załęski speaks of secular priests and ex-religious: «księży świeckich i ex-zakonników»[44]. Their knowledge of German was very poor and this was the cause of many a pastoral problem. Schneider paints a dark picture of the mission at this time:

> «On Sundays and holidays, the parishioners heard the word of God from the pulpit, which was simply read out to them, with frequent mistakes of pronunciation, from a book of sermons. The catechism was taught by the schoolmasters who frequently neglected this task since they often were forced to assume likewise the sex-

---

[38] BRUMANIS 80-81.
[39] Ibid. 72.
[40] REINHOLD LVI 105.
[41] SCHNURR 44.
[42] Gottlieb BERATZ, *Die deutschen Kolonien an der unteren Wolga in ihrer Entstehung und ersten Entwicklung* (Berlin 1923) cited by SCHNURR 44.
[43] SCHNURR 45.
[44] ZAŁĘSKI V/1 395.

ton's duties. Since the parish priests, burdened with other duties, had no time to supervise the catechism classes, the schoolmasters were free to take this task lightly. It was unavoidable that ignorance of religion became widespread and the people and especially the youth grew boorish. Religious and moral life gradually became so decadent that one became apprehensive about the future»[45].

While Schneider blamed the situation on the poor German of the clergy and their lack of time due to their being over-loaded with pastoral tasks, Załęski viewed them as morally corrupt: « ... the Archbishop sent unworthy secular priests and ex-religious as curates who corrupted the pious colonists ...»[46].

For this reason, Załęski went on to say, some of them were driven out by the colonists[47].

The Orthodox priest Michail Moroškin, working from Russian sources, claimed that three of the colonies – Ekaterinostat (Ekaterinenštadt), Kazatskaja (Kazitskaja), and Kamenska (Kamenka) – were without priests at the time. He further gives a list of clergymen, whom he describes as Franciscans and Dominicans doing pastoral work in the colonies at the time Jesuits were engaged. He gives their names as: «Vents, Agandžanov, Klinger, Platskij, Romanovskij, Golovko». Moroškin, likewise points to the moral degeneracy of these clergymen, a fact which he says is mentioned in the official papers of the minister of the interior Kočubej[48]. This situation continued until the arrival of the Jesuits.

The Jesuits on the Volga

The activity of the fathers of the Society of Jesus among the German colonists on the Volga was but one segment of the work of the Society in the Russian Empire during the time of its suppression and survival[49]. In addition to the work of the Society in White Russia and Saint Petersburg, Aleksandr I allowed Jesuits to work in missions in Odessa, Astrachan', Mozdok and Siberia – activities which are described in detail by Załęski[50] and in the letters of the Flemish Jesuit Giles Henry, missionary at Mozdok and in the Caucasus. The Volga mission was the first of these ventures.

Instrumental in securing the Jesuits for Saratov was the state councillor and later Senator Karl Hablitz (Karl Ivanovič Gablits). He was a man of many interests as a look at his biography shows[51]. Hablitz (Gablits) (1752-1821) was one of many ethnic Germans who during the Catherinian era made name and career for themselves in Russia working both in the natural sciences and occupying various high government positions.

---

[45] KESSLER 14.
[46] ZAŁĘSKI V/1 395.
[47] Ibid. 395.
[48] MOROŠKIN 267.
[49] On the Society in Russia see Stanislas ZAŁĘSKI, S.I., *Les Jésuites de la Russie-Blanche* (Paris 1886) or more recently Daniel BEAUVOIS, *Les jésuites dans l'empire russe, 1772-1820*. Dix-huitième siècle 8 (1976) 257-272.
[50] ZAŁĘSKI V/1 400-440.
[51] *Russkij biografičeskij slovar'* XXI (Moskva 1914) 10-14.

Born in Prussian Königsberg, he came to Russia in 1758 with his father. Hablitz took part in several scientific expeditions to Persia, the Caspian region and the Crimea. His first love was botany (a plant which grows in the Caucasus was named after him – the «Aizoideae-Hablitzia») but he also wrote in the fields of geography and history and left published descriptions of the work of the expeditions in which he took part. Perhaps the most famous was his account of the first expedition in which he participated, published in German as *Bemerkungen aus einer Reise durch die Persische Landschaft Ghilan.*

Hablitz likewise enjoyed the favour of three monarchs and an ascendent political career. He helped Potemkin prepare Catherine's visit to the Crimea in 1787 and for various services rendered to the crown (chiefly his published descriptions of the Crimea) Hablitz was appointed «Vitse-Gubernator Tavričeskoj Oblasti» (Vice-Governor of the Tavrian Region), a post which he occupied until 1796. In 1797, Hablitz became a Councillor of State, in 1800 a member of His Imperial Majesty's Privy Council, in 1808 a senator. Hablitz was Protestant and a great benefactor of the Lutheran Church of St. Anna in Saint Petersburg, as well as an active member of the Russian Bible Society. Hablitz's religious affiliation caused malicious spirits to imply that he played a role in influencing the Emperor to send the Jesuits to Saratov out of malice and hatred for the Roman Catholic Church. This position is energetically rebuffed by Kessler:

> «Although Senator von Hablitz was a Protestant, it is a lie and a disgraceful calumny to suggest that he saddled the colonists with the Jesuits out of malice. Hablitz possessed a high degree of integrity and sincerely shared the high opinion, which his contemporaries in Russian government circles, had of the members of the Society of Jesus»[52].

In 1801, Hablitz became a member of the «Committee for the Organisation of the Provinces of New-Russia» (Komitet ob Ustrojstve Novorossijskich Gubernij). As the director of the «Kontora Kantseljarii Opekunstva Inostrannych» (Office of the Chancery for the Protection of Foreigners) which had been founded in 1766 for the German colonists on the Volga, Hablitz was sent to Saratov to gather information and inspect the colonies after the complaints of the colonists had reached St. Petersburg. He arrived in Saratov in June 1802 and remained four months. While there he was presented with a petition in which the defective pastoral situation in the colonies was described and a plea for German speaking clergy and specifically for the fathers of the Society of Jesus was attached. Hablitz returned to St. Petersburg where the Emperor Aleksandr I, wishing to satisfy the requests of the colonists, entrusted the Saratov mission to the Jesuit fathers.

---

[52] KESSLER 15.

While the ambiguous attitude of Aleksandr I to the Society of Jesus is well known, sources seem to agree that it was more or less the Emperor's idea to entrust the mission to the Society. One of the letters of the Jesuit superior Landes mentions this fact: «The Emperor accepted their petition and ordered that the religious ministration of these colonies be entrusted to the fathers of the Society of Jesus»[53].

Załęski is even more specific in this regard:

«Thus, they (the colonists) knew the Jesuits in their native country either from tradition or personal acquaintance with former members of the Society. Therefore, having been informed that Jesuits were working in St. Petersburg at St. Catherine's church, they petitioned Emperor Aleksandr through Senator Karl Hablitz, whom the government had sent as inspector of the colonies, that he send them these priests as missionaries. The Emperor, on the recommendation of Hablitz and the petition of the colonists, summoned General Gruber at the end of the year 1802 and had him supply the missionaries»[54].

The Orthodox clergyman Moroškin quoting Russian government documents (Doklad Gosudarju Kočubeja) argues that the idea of engaging the Jesuits for the Saratov mission was strongly supported by the Minister of the Interior Prince Viktor Pavlovič Kočubej (1768-1834) who wrote to the Emperor a report in this regard. According to Moroškin, Kočubej was a friend of the Society of Jesus and its Russian missions[55].

Ten fathers of the Society as well as two lay coadjutors were chosen from various colleges by the newly elected Father General Gabriel Gruber. They left Polotsk in two groups for Saratov on the third and fourth of February 1803.

Gruber's «Instructio pro PP. Missionariis in gubernio Saratoviensi»[56] is dated 4 Jan. 1803 so the general's choice of candidates must have been made already at the end of 1802. In addition to exhorting the missionaries to piety, industriousness and fortitude in encountering obstacles, Gruber gave them some practical advice. The missionaries should try to win over the children by distributing holy cards and give sound advice about gardening and farming to their parents.

Another letter sent by Josephus Angiolini to Capitano Giuseppe Ferrari della Torre and dated 8/20 Jan. 1803[57] mentions that the missionaries had already been chosen:

«Already ten fathers have been assigned, and for now two brothers. They will send as many as that and more when the weather is better. All of them are Germans since all the inhabitants of the colonies are likewise of the same national origin».

---

[53] CARAYON 163.
[54] ZAŁĘSKI V/1 395.
[55] MOROŠKIN 268.
[56] ARSI *Regesta II* 166.
[57] ARSI *Missiones Saratoviensis (1803-1805) Russ. 1004 II-X* 2.

Angiolini was wrong is assuming that all the first fathers were Germans. Among them were three Poles. Kessler[58] counts four Poles and two Frenchmen, probably Maistre and Richard. Since Kessler remarks that the latter spoke German well, they could have been born in Alsace. Since the birth places of the Jesuits are not listed it is difficult to ascertain precisely their ethnic origins.

One of the ten, Aloysius Landes, was to serve as superior of the mission. Aloysius von Landes (1767-1844) was born of a noble family in Augsburg, Bavaria. He entered the Society of Jesus in the Russian Empire at Polotsk in 1787. Gruber knew Landes from the time of the latter's novitiate and was impressed with the young man's qualities. Landes remained as Superior of the Saratov mission for six years from 5 March 1803 until 20 May 1809 when Johannes Meyer became Superior. Landes was likewise the founder of the Roman Catholic parish in Saratov. He left behind several letters and apparently a diary. In 1809 he became professor in Vitebsk.

After the expulsion of the Jesuits from the Russian Empire, Landes remained in Galicia where he was instrumental in the foundation of the novitiate at Stara Wieś. In 1829 he was called to Rome and was appointed German Assistant and the first rector of the Germanicum college. During his time as Rector, Landes had on several occasions the pleasure to receive his sovereign, Ludwig I of Bavaria. On one such occasion, the monarch, grasping Landes' cloak in his hands, exclaimed: «This habit has preserved the Catholic faith in Bavaria».

On another occasion, Landes, perhaps remembering the many years spent far from Germany in Russia, counselled a young seminarist who suffered from homesickness that it would pass: «It (Homesickness) comes like an illness and will pass like an illness».

Landes later died in Rome after ailing for a short time[59].

The Jesuit fathers setting off for Russia were accompanied by two lay co-adjutors: Xaver Neyer and Matthias Greiner. According to Załęski[60], Neyer was a «piwowar» – a beer-brewer and went to live with Landes in Saratov. The other brother Matthias Greiner, a gardener, went to Ekaterinenštadt with the Jesuit Johann Baptist Richard. Twenty-two Jesuits served in the Saratov mission until they were forced to leave in 1820.

Hieronymus (369) gives the following list of colonies and the Jesuits who served in them between the years 1803 and 1820. In view of the relative unavailability of this secondary source the list is the following:

---

[58] KESSLER 15.
[59] ZOTTMANN 340-350; *P. Aloysius von Landes S.J.* HIERONYMUS 312-313.
[60] ZAŁĘSKI V/1 395.

a) Bergseite

Es waren in

Saratow.

1. Aloysius von Landes vom 5. März 1803 bis 20. Mai 1809. Superior.
2. Johannes Meyer vom 20. Mai 1809 bis 20. Sept. 1820. Superior.

Kamenka.

1. Anton Postol (1) vom März 1803 bis 7. Dez. 1807.
2. Franz Cornet (lies Korne) vom 8. Dez. 1807 bis 10. Febr. 1810.
3. Peter Jacobs vom 11. Febr. 1810 bis 13. Aug. 1819.
4. Franz Xav. Asum vom 14. Aug. 1819 bis 15. Sept. 1820.

Schuck (Grjaznovatka).

1. Raphael Zubowitsch vom März 1803 bis 2. August 1808.
2. Theodosius Kalluha vom 3. Aug. 1808 bis Sept. 1820.

Semenowka.

1. Johannes Meyer vom 13. März 1803 bis 27. Sept. 1807.
2. Ignatius Zacharewitsch vom 27. Sept. 1807 bis Sept. 1820.

b) Wiesenseite (Gouv. Samara)

Preuss (Krasnopol'e).

1. Aloysius Löffler vom März 1803 bis 21. Jannar 1804.
2. Fidelis von Grivel vom 22. Jan. 1804 bis 25. Aug. 1805.
3. Nikolaus Aubry (lies Obri) vom 26. Aug. 1805 bis Sept. 1820.

Brabender (Kazitskaja).

1. Thaddäus Hattowsky vom März 1803 bis 19. Jan. 1807.
2. Heinrich Guillemaint (lies: Gijmän) vom 20. Jan. 1807 bis Sept. 1820.

Marienthal (Tonkosurovka).

1. Aloysius Moritz vom 10. März 1803 bis 24. Jan. 1805.
2. Aloysius Averdonek vom 8. Febr. 1805 bis 21. Juni 1808.
3. Franz Cornet vom 22. Juni 1808 bis 8. Aug. 1808.
4. Raphael Zubowitsch vom 9. Aug. bis 28. Febr. 1809.
5. Joseph Steidle vom 1. März 1809 bis 15. Sept. 1820.

Rohleder (Raskaty).

1. Ignatius Zacharevitsch vom März 1803 bis 26. Sept. 1807.
2. Joseph Caffasso vom 28. Sept. 1807 bis 11. Okt. 1808.
3. Anton Postol vom 12. Okt. 1808 bis 1. Febr. 1810.
4. Franz Cornet vom 2. Febr. 1810 bis Sept. 1820.

Katharinenstadt.

1. Johann Baptist Richard (lies: Richar) vom März 1803 bis 19. April 1812.
2. Johannes Guillemaint (lies Gijmän) vom 20. April 1812 bis Sept. 1820.

Schönchen (Paninskoe).

1. Ferdinand Maître (lies: Mätr) vom März 1803 bis 24. Febr. 1806.
2. Franz Cornet (lies: Korne) vom 25. Febr. 1806 bis 5. Okt. 1807.
3. Johannes Meyer vom 6. Okt. 1807 bis 20. Mai 1809.
4. Joseph Caffasso vom 21. Mai 1809 bis 9. Febr. 1814.
5. Georg Schneylin vom 10. Febr. 1814 bis 31. Dez. 1820.

Since the mission of Astrachan' is out of the scope of the present article, I have omitted the statistics which Hieronymus gives concerning it. Compare the above with the list of Jesuits given in Schnurr, 315-319. Also see the letters of de Grivel, Jakobs and Cornet in Carayon.

Among the Jesuits who came to Saratov after 1803 were Flemings, Walloons, Frenchmen and an Italian.

The fathers were permitted to continue their work among the Volga Germans until September 1820; the year of the expulsion of the Society from the Russian Empire. The edict of expulsion was published on 13 March 1820. The third point referred explicity to the Jesuits' pastoral work:

«Secular or religious priests from nearby areas, according to the indications given by the head of the diocese, are to be introduced into those parishes, where previously the celebration of the divine services had been entrusted to the Jesuits and where a knowledge of the Polish language is needed. Priests of the secular or religious clergy who know the languages of the parishioners are to be placed in those parishes where there are found faithful who do not know either Polish or Russian. But the Jesuits should not be removed until other priests can be found to take their place. The diocesan authorities shall keep careful watch by means of the church superintendents and the deans to insure that there be not the slightest interruption in the celebration of the services or in the administration of priestly functions»[61].

In accordance with this regulation the Jesuits were permitted to remain at their posts until substitutes could be found. On 20 September they were placed two to a wagon and driven out of Saratov on «kibitki» (a type of covered wagon). Before his departure, the Superior Johannes Meyer visited the colonies and confirmed all the children and even the infants. Meyer had been empowered to confirm and so acted since he felt that the colonists in the near future would have no access to the sacrament.

The Jesuits were replaced by Polish speaking religious and the situation reverted to what it had been before the arrival of the fathers of the Society of Jesus. Reinhold[62] noted that the successors of the Jesuits were religious of different orders:

---

[61] Dmitry TOLSTOY, *Le Catholicisme romain en Russie* II (Paris 1864) 476.
[62] REINHOLD II 119.

«Around the beginning of this century (1803), the Jesuit Fathers were sent to the German missions of Saratov. Having left in 1820, the Reverend Carmelite Fathers took their place, followed by the Reverend Dominican Fathers and by some missionaries of St. Vincent de Paul».

Finally, Schneider described rather negatively the successors of the Jesuits:

«It was a hard blow for the Catholic colonists to lose such tried and tested leaders, active both in the spiritual domain as well as in that of farming and trade ... After the Jesuits, the spiritual ministration of the Catholic colonists fell once again into the hands of the Polish regular clergy. These took their pastoral obligations only half seriously. This was a result of the fact that the Polish ecclesiastical administration, to which the Catholic settlements belonged by virtue of ecclesiastical jurisdiction, was unwilling to send their better and more virtuous representatives to the colonies. Those who came often had a poor knowledge of German»[63].

Further Questions Concerning the Colonists and the Jesuit Missions

Saratovi: the Provincial Centre

The colonies were themselves divided into districts (okrug) and governed by Vorsteher (starets = elder) of the same nationality as the colonists.These were in turn subject to the Saratov office and after 1800 to the New Russian Office.

The administrative centre of the colonies was the provincial town of Saratov, the largest in the region. Saratov began as a Tartar settlement. Various etymologies of the name have been proposed. Two of the most likely derive the name from Tartar «sara-tau» – «yellow mountain» or «sari-tau» – «comfortable place». First mentions of it define it as a «new town», meaning a Russian town as distinct from a Tartar settlement and date from the years 1584-1589. Located from the end of the seventeenth century on the right bank of the Volga as it is today, it was originally based on the left bank. In 1670 it was pillaged and later became a centre of the Stepan Razin revolt.

In 1773 it was taken by Pugačev. In 1739 it had about 7 thousand inhabitants, in 1780 14 thousand, while in 1811 the population soared to 27 thousand. This was due to the influx of both German settlers and Old Believers. The latter settled in their own districts (slobody) and were only later incorporated into the town. Originally a provincial city belonging to the subernija of Kazan', in 1780 it was made the capital of a «namestničestvo» and in 1797 of a gubernija[64].

At the time of the Jesuit mission, the «Governatore della provincia» (gubernator oblasti) mentioned in *Notizie* 7 as having welcomed the Jesuits with «molto umanita» was Vasilij Sergeevič Lanskoj (1754-1831). He became governor of Saratov province in 1795 and remained at his post with a few interruptions until 1803. In 1815 he became governor-general (namestnik) in

---

[63] KESSLER 22.

[64] «Saratov», *Entsiklopedičeskij Slovar'* 27 (S.-Peterburg 1900), 417-420.

the Russian kingdom of Poland. He was known for his stiff anti-Polish policies and his opposition to the Constitution. The «Amministratore delle colonie» at the time of the Jesuits seems to have been a certain Jesipow (Esipov) mentioned by Załęski[65]. The superior of the Jesuit mission, Aloysius Landes, resided in Saratov. *Notizie* relates that due to a recent fire he was forced on his arrival to rent a room in the public inn, which according to Załęski[66] belonged to a certain Jan (Johannes) Eckert.

Landes was likewise the founder of the parish in Saratov. Through the generosity of a Polish noblewoman Felicyana Koszowska-Zdzarska, Landes was able in 1805 to construct a ramshackle church out of a small wooden house. It could hold only about 150 persons. It stood on land donated by another benefactress, Karolina Floret. At the time of construction the church stood outside the city, but in time with the growth of Saratov, it found itself in the centre. The church was dedicated by Hattowsky with the assistance of four other priests. Sermons were preached in French and German. The festivities were attended by many Russians, Lutherans and distinguished guests including the Governor. The cathedral of the Diocese of Tiraspol' was later built on the same spot.

Załęski[67] mentions that there were not many Catholics in Saratov and even fewer Poles. Sometimes the Polish sermons there were dropped for lack of listeners. The German sermons were sometimes attended by Lutherans and their ministers with whom the Jesuits maintained good relations. At Eastertime Frenchmen came to Saratov to attend to their spiritual needs. Sometimes Polish soldiers asked for confession, their first in nine years.

Immediately upon their arrival in Saratov, the Jesuits were received by local dignitaries. Details regarding their first day in the provincial town may be found in Załęski[68]. They were invited to lunch by the commissary of Prince Golitsyn, an Italian by birth. In the evening, Landes and Hattowski paid official visits to the Governor Count Lanskoj and the President of the Tutelary Tribunal (prezes trybunalu opieki) Jesipow (Esipov).

Saratov, remained for the colonists a Russian city, in which they were but a minority. The settlement of Ekaterinenštadt, on the other hand, was the largest of the actual colonies. *Notizie* 1 remarks that the inhabitants called themselves «Oppidani» and claimed to speak better German than did the inhabitants of the smaller colonies. The natural scientist of Prussian origin Peter Simon Pallas (1741-1811), a renowned member of the Russian Akademija Nauk, visited Ekaterinenštadt in 1773 and left the following description:

> «One sees nevertheless two churches, one for the Lutherans, the other for the Calvinists, each of which has its own minister, and an oratory for the Catholics, which is served by the parish priest of Paninskaia, who comes from time to time to say a

[65] Załęski V/1 395.
[66] Ibid.
[67] Ibid. 396.
[68] Ibid. 395.

mass. The houses, although built of timber, are arranged in order to form straight roads.This is the colony in which the most tradesmen are found. Many of them are beginning to be able to find a good deal of work in the neighbourhood of Saratov. Among them are tailors, cobblers, bakers, millers, butchers, coopers and other artisans ... If the surrounding area would offer more prospects to these craftsmen, Ekaterinenštadt would most certainly become a flourishing community ...»[69].

Agriculture in the Colonies

The principle occupation of the colonists was agriculture. Here the colonists encountered several difficulties. One of the most severe was the climate. François Cornet, Jesuit missionary on the Volga, wrote to his parents in Belgium in July 1806 and described the climate in the following terms:

«The ground is covered, by three to five feet of ice from October until the beginning of April. This winter it was not terribly cold (probably on account of my arrival). Otherwise the cold is so fierce that birds fall frozen from the sky. On the other hand, it is so hot during the summer that the cellars must be filled with ice in order to prevent the spoilage of perishable foodstuffs. There are twenty hours in a day which seems to last forever. The night is but a brief twilight of four hours»[70].

During the first years after the arrival of the colonists, harvests were poor. The settlers were unfamiliar with the climate and agricultural conditions of the Volga region. Some villages had also been established on totally unsuitable land with unhealthy water supplies which caused illness and epidemics.

Notizie 2 mentions yet another problem in addition to the burning sunlight which burnt fields «di molte miglia» to a crisp. A type of rodent which our manuscript generically calls «topi» also wrought havoc. The Italian text gives the Russian name for these animals as «rusiki». Judging from the manuscript alone this word could be an inaccurate spelling of «rusaki» – a type of grey hare. It is not. The other variant of the manuscript from Loyola gives the word more precisely as «susliscі» i.e. «susliki», meaning groundsquirrels or gophers.

With farming as their profession, the colonists did not remain indifferent to the somewhat unusual flora and fauna which surrounded them. *Notizie* 4 mentions a type of bird unknown in Germany, weighing 20 or more «livre», good to eat and which preys upon vegetable gardens. Perhaps this bird is the great bustard (Otis Tarda) known in Russian as «drochva», «drochva-dudok» or «drofa» which can weigh as much as 16 kg. In the winter it feeds on leaves, young shoots and seeds. Its flesh is delectable. This type of bird does however have a German name (die Trappe) and it is found also in Central Europe, especially on the Hungarian plains. It is puzzling, therefore, why the German colonists did not recognise it, if it was indeed the creature in question[71].

---

[69] PALLAS 303-304.
[70] CARAYON 178-179.
[71] Algirdas KNYSTAUSTAS, *The Natural History of the USSR* (New York 1987) 168-171; «drochva», *Entsiklopedičeskij Slovar'* 11 (S.-Peterburg 1893) 186-187.

Notizie 4 likewise mentions the watermelons which grow in abundance in the region and which the Russians salt in order to preserve them for the winter. Our manuscript denotes them with two Russian words: «Kavvony Arbuzzi». Actually, these are two words which mean the same thing. The first is more dialectal, used in southwestern dialects and in Ukrainian. «Kavun» is derived from the Ottoman «kaun», «kavyn». Arbuz is the word more usually used. It is likewise derived from Ottoman «karpuz» over Kumanian «charpuz». Only *Notizie* gives these two Russian words. *Descriptio* is content with their global description as «pepones».

The Neighbours of the Colonists

The German colonists were not alone in the region. They were surrounded by other peoples, some indigenous to the region, others colonists like themselves; some hostile, others more friendly. *Notizie* 6 names four such groups: «i coloni Russi per lo più venuti dalla piccola Russia, i Kosachi, i Kalmuchi, ed i Kergizi».

«La Piccola Russia» or «Malaja Rossija» is the central and eastern Ukraine of today. In 1926 Ukrainians still made up 11.1% of the Volga region. An effort was made by the Senate in 1739 to settle colonists from Little Russia east of Saratov in the Orenburg Province. It failed chiefly due to the hostility of the Kirghiz. Most of the settlers returned to Little Russia in 1744. The «Kosachi» mentioned by *Notizie* are not the Ukrainian Cossacks but rather those of the Don.

The «Kalmuchi» or Kalmyk, on the other hand, are of eastern Asian origin. They came to the Volga region in the seventeenth century. A people of Mongolian origin they formed an island of Tibetan Buddhists in an Islamic sea. Efforts to settle them on the Volga in various towns proved unsatisfactory. Finally in 1738 construction was started on the town and fortress of Stavropol' on the Volga, which was to serve as a community for baptised Kalmyk.

The «Kergizi» – the last of the peoples mentioned by Notizie – were noted by the manuscript as implacable enemies of the colonists, often raiding the colonies and taking slaves. Although they had been Islamicised centuries before, *Notizie* refers to them as idol worshippers. Actually the Kirghiz (Kirgiz) of the author are the Kasakh (Kazak) of today. Both are Central Asian peoples of Turkic origin.

During the sixteenth century the Kirghiz were under the domination of Kazakh khans. Around this time the Russians began to refer to the Kazakhs by calling them Kirghiz. The Kirghiz of today were known by the name of «black Kirghiz» i.e. «Kara Kirgiz». This same nomenclature was adopted in western Europe. It also served to distinguish the Kazakh people from the Russian and Ukrainian Cossacks (kazak, kozak)[72].

---

[72] W. BARTHOLD/G. HAZAI, *Kirgiz*, Encyclopédie de l'Islam 5 (Leiden/Paris 1986) 137-138; Emanuel SARKISYANZ, *Geschichte der orientalischen Völker Rußlands bis 1917* (München 1961) 310-344.

Before the Kirghiz were able to plunder the colonies, the colonists found themselves directly in the path of Pugačev and his peasant army which appeared in 1774. Several hundred colonists joined the rebels. After Pugačev's defeat, four hundred thirty-two of them were «returned to the colonies». Later came the raids of the Kirghiz. One source counts two plundering expeditions. The Kirghiz carried off great numbers, some eight hundred colonists together with seven hundred Russian peasants. Some were rescued, others ransomed but three hundred seventy never returned. It is self-evident that the events of 1774 brought economic disaster to the colonies.

The Colonists and their Life Style

A letter written in 1805 by the French Jesuit de Grivel, missionary at Krasnopol's described the German colonists in the following words:

> «It is true that they are somewhat russified, and have become a bit like the Cossacks or the Kalmyk, their neighbours. All the same, they are good folk, of worthy stock, of true German temper. Nonetheless, they lack a certain measure of German simplicity and guilessness, but their faith is strong»[73].

Cut off from their home country and living among populations of various ethnic origin, the colonists quite naturally began to borrow certain customs of their neighbours – especially the Russians. *Notizie* 7 relates that the Jesuits were greeted by the German colonists with a traditional Russian welcome: the «chleb-sol'». The well known rite of «chleb-sol'» or presenting the guest with gifts of bread and salt as a gesture of hospitality is performed even today. Its origins date to pre-Christian times, when according to some, the bread and salt were used as offerings to pagan divinities[74]. It was even the origin of a popular Russian greeting: «Chleb da sol'!» used to wish prosperity on whomever was addressed in this manner. Its use among the colonists reveals that they had already absorbed some Russian usages in their daily lives.

Most of the colonists were rather pious, a fact noted and commended by the Jesuits. On the other hand they were generally a rough lot and were often guilty of uproarious behaviour. The following vignette taken from Meyer's diary shows just how earthy life was among the Volga Germans:

> «Requiem Mass as usual. A drunkard, who had had a drop too much the night before, stood in the choir during the service. He had to throw up and the contents of his stomach were tossed unto the crowd of kneeling matrons beneath. They wanted to keep this from me, but I found out just the same[75].

In attempting to reform the moral behaviour of the colonists, the Jesuits employed methods which seem rude and unnecessarily harsh in the context

---

[73] CARAYON 8-9.

[74] Felix HAASE, *Volksglaube und Brauchtum der Ostslawen*, (Breslau 1939) 138; *Etnografija vostočnych slavjan* (Moskva 1987) 293.

[75] HIERONYMUS 288.

of a more liberal society. An extract from Johannes Meyer's diary, given in German translation by Hieronymus, relates how the missionary dealt with certain unruly individuals in his parish of Semenovka. The entry is for 27 September:

« ... The celebration of the patronal feast (Kirchweihfest) of the village of Semenowka was transferred to the eighteenth Sunday after Pentecost. Father Postol held the service; I preached about the feast ... Before and during the holiday, the young people behaved themselves. They sent some people to me who asked how and for how long they would be allowed to celebrate. I told them and they obeyed immediately. As soon as the village elder announced after nine-o-clock that the time was up, they went their separate ways. The young people deserve praise, but not their elders. Around eleven that night, I was summoned to Köhler on a sick call. As soon as I came into the street, I heard music. How that pained me, anyone can well imagine. The inhabitants of Köhler were to have celebrated their own fine feast the Sunday after that one. In order to avoid having the scandal here at Semenowka spread to Köhler, the inhabitants of which would certainly use this incident as a pretext for being disobedient, I decided to punish the offenders publicily. I took the whip of my driver from Köhler and drove away the drunken cronies without distinction. At first they were angry, but later came to themselves.

Among them, I saw not one representative of the pious and gentle sex. One of the rowdies was a villager from Semenowka, who when he was drunk would even reach for a gun or any other weapon. I sent some men to bring him out, but in vain. He was actually one of the ones from Köhler who was more unruly than the others. One stroke of the whip was not enough for him, and so he got three. At last, he seemed quiet and content. When he was drunk, there was nothing Christian about him, and he behaved himself shamelessly, both in word and deed. When he was once again sober and they told him what had happened, he said: 'I've done many a stupid thing in my life, but I don't regret or fear the consequences of anything I've done, as much as this'. Later he came to me in Semenowka and begged my forgiveness. He promised by all the saints never to do anything more of that kind. I answered him that I was not about to take revenge, but that public scandal must be atoned by public penance. Since I was just about to leave for Leichtling, I put off the affair, until the time when I would visit Köhler. I drove there the next day, in order to say Mass. I told the beadle to inform the offender that he should present himself after Mass to the village elder in order to receive his punishment. When I left church after Mass, he stood before me and pleaded with me like the beggar (in the Gospel) to forgive him. Then he would not have to go before the elder, and he added these words to all his promises: 'You will yet have cause to be pleased with me'. He kept his promise, and on the patronal feast in Köhler he did not even touch the brandy. How delighted, indeed, were then his wife and children[76].

The Life of the Jesuits among the Colonists

Notizie 14 and other sources relate that the life of the Jesuits in the colonies was characterised by poverty and laborious pastoral responsibilities. It seems that these extremely poor living conditions were to slightly improve with time. The Flemish Jesuit Jacobs wrote to his parents in 1810 and described his mission of Kamenka in almost glowing terms:

---

[76] Ibid. 265.

«The 'pfarhäus' (sic!) (presbytery) which you call 'pastory' has just been built, and the timber is handsome. There are five lovely rooms, a church, a stable, a cowshed for the animals, a loft, a fenced garden and a vegetable plot. As to the house staff, I have the following companions: 1) a Jesuit brother who takes care of the kitchen and garden; 2) two cows and a well fattened calf, chickens, geese, ducks, pigeons, etc., who are likewise part of my household.

Regarding our food supply, we hardly have to buy anything. People give us an abundance of wheat, buckwheat, oats, hay and straw. They bring us butter, eggs, geese, ducks, pigeons and other fowl which they catch while hunting and are always given to His Lordship the Father (Monsieur le Père = Herr Pater), which is how they call us. It is impossible to say how much they love us[77].

Did the Jesuits receive a salary for their pastoral work among the colonists? The Russian Orthodox priest Michail Moroškin claimed that the Jesuits did accept offerings for their sacramental ministries (ispravlenie treb)[78]. While this may well be a calumny, the Jesuit Meyer in his diary[79] likewise speaks of a salary (Gehalt). Moroškin alleged that the superior in Saratov received 400 rubles a year, the others 300. He further enumerates the gifts which in his account the Jesuits received from their parishioners: fruit, fish, caviar, greens and other things of this sort. These gifts are likewise mentioned by *Notizie* 11.

The path of the Jesuits in the colonies was not always strewn with roses. Both *Descriptio* 15-16 and Moroškin relate difficulties and the complaints of the colonists. According to the latter, the Jesuits brought little of what could be called enlightenment «prosveščenie» to the colonies, but rather «omračenie, sueverie, razstrojstvo v semejnoj žizni» (darkness, superstition, the upset of family life)[80].

Moroškin particularly berates the fathers on this last point since he claims that their intransigence in not allowing mixed marriages between Roman Catholics and Lutherans caused immense suffering to the families of the colonists. Moroškin cites two examples concerning the Jesuits Löffler and Moritz. The accusations brought against the first seem rather exaggerated while the second case contained some highly dubious circumstances.

This Orthodox author repeats the accusations made by the colonists against the Jesuits Maistre and Zubowicz[81] which are also found in *Descriptio* 15-16 but offers little in the way of explanation. Moroškin's work is in general very tendentious. Brumanis referred to it as «le pamphlet de Morochkin sur les jésuites en Russie» and thought that «(il) est considéré avec raison par les historiens comme du bavardage de tendance anti-jésuite aveugle»[82]. Nevertheless, the Russian Orthodox cleric consulted primary

---

[77] CARAYON 47-48.
[78] MOROŠKIN 276.
[79] HIERONYMUS 288.
[80] MOROŠKIN 272.
[81] Ibid. 268-277.
[82] BRUMANIS XI.

sources available only in Russia and used them as the basis of his work. Siestrzeńcewicz, no friend of the Society, may well have believed some of the accusations made against the Jesuits and influenced Löffler's transferral to Odessa in March 1804.

Another difficulty which troubled the Jesuit missions was the Polish fathers' imperfect knowledge of German; a defect which they were constantly trying to correct. Landes himself commented on this situation in a section of one of his letters, which later appeared in French translation:

> «Three of our fathers, who are Poles, have difficulty speaking German. God, however, is blessing their good will and helping them along with special graces and divine favours»[83].

The work of the Jesuits among the colonists was almost exclusively pastoral. Załęski[84] expressed his surprise that Landes had not organised a school for the Catholics in Saratov, where grammar and languages could have been taught. He thought it would have been easy to have found benefactors willing to support such an undertaking. The problem of establishing a school of this type was quite acute, since the colonists were forced to send their children to Protestant schools since there was no Catholic equivalent. Nevertheless, there existed in Saratov and in each of the missions parish schools (parafialne szkółki). They were staffed by secular teachers under the supervision of the Jesuits.

Generally, the Jesuits enjoyed a good rapport with their Protestant neighbours. Lutheran ministers sometimes attended the sermons of the fathers and Protestants assisted at the Corpus Christi procession. A few negative references to the Protestant sects do appear within the pages of Meyer's diary. Shortly after the main period of colonisation of the Volga, Catherine II allowed members of a Protestant communion known as the Moravian Brethren or Unitas Fratrum to likewise settle in the region.

Spiritual descendants of the Bohemian Hussite movement they were known as Herrenhuter (gerngutery) after their settlement of Herrnhut in Saxony. In 1765 they founded the colony of Sarepta (Sarpa) in the Volga region – hence Meyer's reference to «Saraptaer Brüder» in the quotation which follows. The colony quickly prospered and they became known for their mercantile abilities. Załęski[85] relates that these merchants supplied the Catholic colonists with a thousand booklets containing devotions to the Sacred Heart.

On one occasion, Meyer thought he had been denounced to the civil authorities by one of the Brethren for having made disparaging remarks about Luther in a sermon[86]. Another time, Meyer heard a rather upsetting account of the activities of the Brethren from a Lutheran carter. Actually this anec-

---

[83] CARAYON 171.
[84] ZAŁĘSKI V/1 397.
[85] Ibid.
[86] HIERONYMUS 257.

dote would seem to describe the behaviour of the Russian sects such as the chlysty rather than the rigoristic Brethren. The entry is for 18. July 1803:

«On Saturday, at about nine in the morning, I left Saratow and made my way home. My driver was a Lutheran. Two other Lutheran drivers waited for him before the city. One of them, a man up in years and a person of talent and accomplishment, told me the following story about the Sarepta Brethren (Saraptaer Brüder). One of his good acquaintances, an upright man, wished, for whatever reason, to join the Brethren and assisted at a prayer meeting (Stunde) held during the night. After some hymns were sung and the prayer was finished, the participants left the meeting one after the other and disappeared until the man remained alone. Then he left too. As he went through the kitchen, a woman caught him by his clothing and began to entice him to commit with her a terrible sin. He refused to give in to her, whereupon she said 'If you won't do it, then you are no 'brother' ... The man was of blameless repute and in order to break loose from the woman he gave her a shove. This sent her flying into the corner, after which she took to her heels. From that day on, the man bid farewell to the 'Brethren'»[87].

Several of the Jesuit fathers attained a reputation among the colonists for their skill at curing diseases – accounts of which fill the pages of *Notizie* and *Descriptio*. While the inhabitants of one colony considered their missionary «un abile Medico» (*Notizie* 15) his pharmaceutica were confined to a liberal use of «acqua di S. Ignazio». This is water blessed in honour of St. Ignatius of Loyola. While a special prayer is read, a blessed medal of the saint or his relic is plunged into the water. At the time of the Volga mission it could only be confected by members of the Society of Jesus. It was used especially in the missions and in times of illness and epidemic. The custom of drinking Ignatius water bears many similarities with the Orthodox custom of drinking the «Jordan» water blessed on Epiphany in honour of Christ's baptism and this similarity was perhaps noted by the Jesuit missionaries[88].

«Opis» even contains a note defending the miracles produced by means of Ignatius water against skeptics who doubted its value still at the time of the mission:

«All this is likewise said ... about the water of St. Ignatius. There can be found many an enlightened know-it-all who considers its use a superstition. All the same, there can be no hint of superstition about the serpent of Moses, the shadow of St. Peter, the girdle of St. Paul, or the saliva of Christ Himself, which are viewed in the Catholic Church as outward signs of faith and devotion. Only God is the author of miracles, only He heals infirmities, raises the dead, and moves mountains. The humble petition of man to God, living faith in God's omnipotence which is strong in charity, hope, and the outward proofs of all these are rather a great help given to mankind and make real the promise of Christ: Have faith! These things and even greater miracles will you accomplish. So it is that the Church believes and teaches[89].

---

[87] Ibid.

[88] *Ignatiuswasser*, Jesuitenlexikon 1 (Paderborn 1934) 855; J. CONRATH, *Das Ignatius-Wasser eine Segensquelle*. (Innsbruck 1923). For the prayer of blessing and the rubrics of confection see *Rituale Romanum Pauli V Pontifici Maximi*, (Romae/Tornaci/Parisiis 1941) 823-824.

[89] «Opis» 37.

A further remedy used by the Jesuit Moritz to restore sight to a blind girl (*Notizie* 15) is equally unfamiliar to modern readers. This was the once better known «farina moltiplicata da S. Luigi» or wheat miraculously multiplied (in the Biblical sense) through the intercession of the Jesuit Aloysius Gonzaga. Its origins can be traced to a miracle attributed to St. Aloysius which took place in 1729 in the Carmelite convent of Terra di Vetralla in the diocese of Viterbo, Italy. The wheat in question was collected and distributed to the whole Catholic world and was said to have produced many miracles[90].

Descriptio 13-14 credits the Jesuit Johann Baptist Richard with several cures. Moroškin[91], with his usual sarcasm, asserted that the Jesuit Richard was particularly adept at curing illnesses «of the spirit». He gives as examples the case of when a man no longer loved his wife or when a woman suddenly treated her husband coldly. According to the highly unreliable Moroškin, Richard attributed this loss of affection to diabolic possession! The long passage found in *Descriptio* contains no such incident.

Sometimes the Jesuits themselves fell ill. Maistre suffered from a bout with deafness and regained his hearing almost miraculously. Postol became gravely ill but was cured by his confrère Meyer. Meyer described the illness of Postol in his diary[92]. His account of the remedies he used to treat it is not meant for readers with weak stomachs! The entry is for 23. April 1803:

> «Toward midday, I was called to Kamenka, since Father Postol was critically ill. Poor doctor that I am, I asked about the cause of his illness as well as about the condition of the patient. Some information was given to me; the rest I figured out for myself. I took some medicine from my pharmacy and set off in the name of the Lord. When I arrived, the patient had a strong fever and was delirious. Immediately, I made him vomit repeatedly in order to rid his stomach of any left over food and of food which had been improperly digested (a great deal of which was already mixed with blood and his skin was pale). Then he came to himself. The next day I gave him some medicine, stayed until he felt better, gave some orders for his convalescence and went home».

Notizie 13 reveals only one occurrence which might somewhat have lessened the monotony of daily Jesuit life in the colonies. This was the visit paid to Landes in Saratov by some Catholic Armenian merchants on their way to the fair of «Makavià». Saratov was a frequent stopping place for merchants coming from Persia and Astrachan' and bound for the Russian provinces. Pallas wrote:

---

[90] «Relazione della miracolosa multiplicazione di Farina operata dal Signor Iddio per intercessione di San Luigi Gonzaga della Compagnia di Gesù nel monastero delle Monache carmelitane della Terra di Vetralla Diocesi di Viterbo da 12 Aprile fino a 21 di Giugno 1729, estratta dal Processo fabbricato dalla Curia, Roma e Modena 1730», in Bibl. Scriptorum SJ (17 F 11); *Delle grazie di S. Luigi Gonzaga della Compagnia di Gesù approvate per miracolose* Tomo III (Padova 1756) 328-344.

[91] MOROŠKIN 272.

[92] HIERONYMUS 241.

«Saratof gains many benefits from the large trade which is conducted through its territory. This merchandise includes skins, leather, tallow, fish, salt and Persian goods, which come from Astrakhan and the territories to the North, and which are destined for the Russian provinces. Boats also pass through, laden with grain, wood, and similar merchandice, headed for Astrakhan. It can be reckoned that during the course of a week, thousands of carts pass through the city, heaped with salt and fish, making their way into the interior of the Empire»[93].

Two points of the account given in *Notizie* are not very clear: from where the Armenians were coming and to where they actually were going. Carayon[94] quotes Landes as saying that the Armenian merchants were coming from Astrachan' (« ... marchand forains arméniens, allant d'Astrakhan ...») If so they might well have belonged to the flourishing Armenian community of this Russian city, which enjoyed good trade relations with the Orient, especially Persia and India. The Armenians came to Astrachan' from Persian territory.

They were important to the Russian government for their trading activity as well as their participation in the silk and cotton industry and thus enjoyed a special status in Russian society. In 1783 there were about 2.000 Armenians in Astrachan' as compared to 16.724 Russians. Astrachan' was the seat of an Armenian Archbishop. Several clergymen lived there and in 1763 a decree of the Russian government gave the Armenians the right to construct additional churches in the city[95].

Carayon[96] further remarks that the Armenians were going from «Astrakhan» to «Makran (Province du Kirman, tributaire de la Perse)». This would mean that the «Makavià» of *Notizie*, which is undoubtedly an erroneous reading as are most proper names in the manuscript, would refer to Makran (Persian: Mokran), a coastal region of Baluchistan in southeastern Iran and southwestern Pakistan of today. Yet why would merchants wishing to go to the markets of eastern Persia and coming from Astrachan choose to pass through central Russia? Hieronymus[97] offers an explanation.

In the Polish document «Opis» Makavià-Makran is given as Makarski. According to Hieronymus this refers to the market of Makar'ev «Makar'evskaja jarmarka» held in the city of Makar'ev, northeast of Moscow near Kostroma on the river Unža, a tributary of the Volga. One of the largest markets in Russia, it was established in the sixteenth century at the Monastery of Makar'ev. It attracted merchants from central Russia, as well as from the Transcaucasus, Central Asia, Persia and India. It dealt in furs, cloth, fish and metals. In 1816 several of its buildings were destroyed in a fire and the market was transferred to Nižnij Novgorod (Gor'kij) where it became associated with that city.

---

93 PALLAS 310-311.
94 CARAYON 170.
95 V. A. CHAČATURJAN, *Naselenie armjanskoj kolonii v Astrachani vo vtoroj polovine XVIII v.* Izvestija A. N. Armjanskoj S.S.R. (obščestvennye nauki) 7 (1965) 77-87; BARTLETT 149-152.
96 CARAYON 170.
97 HIERONYMUS 225.

What language did the Armenians speak with Landes and the Jesuits? *Notizie* mentions that «alcuni di detti armeni parlano Slavo, altri Russo». Which Slavonic language is meant? Since the name of this language is likewise given in Opis 25 as «Słowieńskim» this would exclude Polish. It probably refers to a south Slavonic language such as Bulgarian or Serbo-Croatian.

Jesuits were to work among the Armenians shortly thereafter in the Caucasian missions especially at Mozdok. The Flemish Jesuit Gilles Henry arrived here in 1806 and immediately began to learn Armenian: « ... the Armenian language, one of the most difficult, but also the most useful of all (the languages in use in these regions) .., »[98].

A letter of 1807 described his progress after only a few short months of language study:

«During the short time since his arrival, he has already learned Armenian and begun to give spiritual direction in this language, to the great surprise and for the solace of the inhabitants of this country»[99].

Finally a word about the Jesuits and their attitude toward the Russian state and monarchy. *Notizie* includes not one, but two paragraphs which thank and praise the imperial house. The Polish account given in Opis 37-40 ends perhaps with the most lengthy panegyric of the emperor, which it combines with an historical anecdote. Opis retells an episode taken from the voyages of the thirteenth century missionary Guillaume de Rubrouck. The account given by this document may be compared with *Guillaume de Rubrouck, ambassadeur de saint Louis en Orient. Récit de son voyage traduit de l'original latin et annoté par Louis de Backer* (Paris 1877). Opis ends with a panegyric of the Russian autocrats, Catherine II and Aleksandr I. The following is a translation made from the original Polish:

«There ruled over the land, bordering on the rivers Volga and Don or Tanais, one of the Tartar Chans whose name Sartoff or Sartach was taken from the name of this region. It happened that St. Louis, the French king, sent to him a priest of the order of St. Francis as his official ambassador, having heard that the Chan wished to become a Christian. This, however at the same time was not true and the said ambassador had to return without having accomplished his mission. This religious was a Frenchman, named Rubriquis. He boarded a boat on the Black Sea and sailed to the muddy banks of the Maeotis, and then sailed through the Don or Tanais. After two months he came to the land of the Chan Sartoffa, or rather to his settlement or camp, which lay in the direction of the land called Mardes. He found people there dressed in dog and goat skins who did not possess houses but wagons, also covered with skins. When Priest Rubriquis had to stand before the Chan, he held a Bible in one hand and in the other the book of Psalms richly inlaid with gold. One of the distinguished people who came with this ambassador, who was a religious, held a cross, the other a

[98] CARAYON XV.
[99] Ibid. XVI.

Missal. Soon they were presented in audience and drew near the Chan, according to the custom of the land. They began to sing chants and standing before the Chan they handed him the letter of King Louis, the Saint, which the Chan accepted with great politeness. All this however was far removed from the Chan's acceptance of Christianity, so far removed that he did not even permit the ambassador to preach among the people, as St. Louis had expected of him. He allowed them however to speak with his father Baatu, who had a finer settlement than his own as his dwelling in a camp near the land of the Bulgars. This Baatu sent them again to the great Chan Mangu, who had his settlement or rather camp near the village called Tsarsatsoru, located under the sixth degree of northern latitude, in order to receive the permission which again was denied them. They had made this difficult journey in vain and returned to the Holy Land to St. Louis, the King, and handed him two long robes which Sartoffa had given them as a present for him.

The above is described by David de la Chambre in the History of the Reign of St. Louis, and is found in the German Lexicon published in Leipzig in the year 1722 in four volumes under the name of the land of the Tartars – Sartach. Today this is known as Saratovia. There exists the capital city of the Bashkir Tartars which we have seen and know well. Perhaps one may even be able to find an even more detailed description of this people in the helpful 64 volume continuation of the Lexicon. He who has this work should look it up!

In our times, it is sure that a most beneficial change of circumstances has occurred in these lands. That which God in his unfathomable wisdom denied to the pious king and saint Louis, that is the christianisation of those lands, He allowed the great autocrat of immortal memory Catherine II to enjoy. She was able to accomplish this by settling Christian people there, although they were of a different confession than her own. This must be reckoned, because of its very real effects on the many souls involved, to the most praiseworthy and seemly acts of this Sovereign, this work of bringing her subjects to the knowledge of God and to His worship, to the knowledge of His praise and to salvation: for the wise are not only solicitous for the temporal cares of their subjects, but also for their eternal good, so that the wondrously well endowed by God and nature Aleksandr I might be disposed to endow with favourable administration even our entire region and to sustain, perfect and facilitate his rule over the endless reaches of the Russian Monarch which extend over half the world's surface.

The text which follows of *Notizie* is given in the original. The author of this article has inserted subtitles and divided the material into shorter paragraphs for the convenience of the reader. In the case of obvious orthographical errors or misleading interpretations the correct version is given in parenthesis next to the word in question.

DOCUMENT

NOTIZIE CIRCA LE NUOVE MISSIONI DE PP. DELLA COMPAGNIA DI GESÙ NELLA PROVINCIA DI SARATOVIA NELL'IMPERO RUSSO

Colonies and Colonists

1. Di 101 che sono le colonie di qua e di là dal Volga in d[ett]a Provin[ci]a 34 soltanto sono cattoliche o piuttosto hanno Cattolici[1]. Sono la più parte Tedeschi venuti a stabilirsi colà da diverse parti della Germania sotto l'Impero di Cattar[ina] II. Vi sono pochi Polachi e Francesi che per lo più hanno precetto d'essere maestri di lingua nelle case nobili, anzichè coltivare la terra. I Tedeschi vestono e vivono all'uso de' Russi, ma conservano la loro religione e lingua prevalendo fra loro il dialetto della Franconia. Di qua dal Volga la principale colonia è Catarinstad [Ekaterinenštadt], i cui abitanti, anziché Coloni, amano di essere chiamati *Oppidani,* e affettano di parlare più correttamente il tedesco. In Catarinstad ci sono tre Chiese, una pei Cattolici, l'altra pei Luterani, la terza pei Calvinisti. Il grano ed il tabacco formano il principale commercio di tutte le Colonie.

Agricultural and Living Conditions

2. A ciascuna Colonia sono assegnati de campi, alle volte distanti le 20, le 30, ed anche più verste[2], non essendo dapertutto il terreno egualmente fertile. Vi sono campi di molte miglia che appena producono qualche cosa di buono: molti sembrano abbruciati dagli ardori del sole; e molti sono devastati da certi topi, che i Russi chiamano *rusiki.* Nella state i coloni sono costretti a restare ne'loro campi, dondé non tornano che il Sabbato sera, e quindi contraggono diversi morbi per la mancanza singolarmente dell'aqua, che hanno soltanto, o da paludi, o da nevi disciolte.

Flowers and Fields

3. Di là del Volga sono campagne vastissime[3], dove non vedesi un arboscello ma ben vi nascono non di rado moltissimi tulipani di vari colori, con rose, gigli, e molti altri fiori, ed erbe salubri ed odorifere, talché quei campi paiono giardini.

Birds, Fruit and Melons

4. Di qua dal Volga ha monti che verso Astrakan sempreppiù s'innalzano. Di qua, e di là dal Volga moltissimi sono gli uccelli d'ogni sorte[4], fra i quali ve n'è una

---

[1] *Descriptio 1* begins differently with slightly deviating statistics: «Ampla Imperii Rossiaci, Orientem versus, Provincia est Saratoviensis, sic nuncupata a praecipua ejusdem urbe Saratovia, quae sedes est Gubernatoris totius Provinciae, et flumini Volga adjacet. In hanc Provinciam ante 40 circiter annos e variis Germaniae partibus confluxerant diversae Religionis plurimae familiae, agrorum praesertim colendorum causa. Tribuuntur hae in centum et unam Colonias, quarum vix triginta et una sunt Catholicae, 14 cis fluvium, 17 trans flumen Volgam, eaeque ad 9 primarias Colonias tanquam Paroecias, sive Missiones reducuntur».

[2] 1 versta = 1.07 klm. (3.500 feet or 0.663 miles).

[3] *Descriptio adds*: «In his campis, quos *stepy* vocant ...».

[4] *Descriptio 3* is more specific: «Cis et trans Volgam ubique videre est integros greges avium silvestrium, anatum, columbarum, perdicum».

specie non conosciuta in Germania, che però non ha nome, pesa 20 e più livre, ed è buono di mangiare, esso fa guasto di legumi. Le frutta sono in grandissima abbondanza, ed a prezzo vilissimo[5]; ci sono fra questi meloni di ogni genere, e i Russi salano quelli d'aqua da loro detti Kavvony Arbuzzi così conservandoli per l'inverno.

Extremes of Climate

5. Nella state gli ardori del sole sono eccessivi, e rarissima la pioggia, e in alcuni luoghi nell'estate non vi è neppure indizio di rugiada. Il freddo nell'inverno è acuto, e l'anno scorso ne sono morti parecchi nelle pubbliche strade.

Hostile Neighbours – the Kirghiz

6. Confinanti a coloni e in alcuni luoghi misti con loro vivono i coloni Russi per lo più venuti dalla piccola Russia, i Kosachi, i Kalmuchi, ed i Kergizi, i quali ultimi sono nemici terribili de' coloni. Tre volte hanno fatte delle scorrerie nelle colonie più orientali, devastandole, e facendone schiavi i coloni; dispersero affatto quelli di Chaij[6], e da quella di Marieahal [Marienthal], e come la chiamano i Russi Ton Kaszoroukal [Tonkošurovka], ammazzati i vecchi, gli ammalati e i bambini, vendevono i 333. che via condussero; fra questi alcuni Tedeschi sapendo qualch'arte poterono tanto guadagnare da riscattarsi, e ritornare dopo più anni. Essi hanno raccontato, che i Barbari con minaccia e tormenti obbligavano i ragazzi e le ragazze a sacrificare ai loro idoli. Uno tornato dopo 26 anni di schiavitù ha raccontato al P. Super[iore], che più volte è stato in procinto di essere ucciso, perchè non ha mai voluto idolatrare[7]. Trovandosi ora dapertutto soldati Russi e Kosacchi di presidio non sono da temersi le scorrerie de Kirgisi, che vollero 4. anni sono fare una scorreria alle colonie, ma i Kosacchi di presidio li posero in fuga, e presine alcuni li ammazzarono[8].

Administration of the Colonies

6. Ogni colonia ha un Preposito, due Assessori, e un Cancelliere da essa liberamente eletto ogni anno fra i suoi primi coloni; l'impiego di questi è giudicare le cause di minore conseguenza, rimediare agli abusi, castigare i colpevoli, ed eseguire gli ordini del tribunale detto della tutela, al quale sono soggette tutte le colonie, provedere il Missionario di quanto occorre, portare al d[et]to tribunale le istanze della Colonia: in

---

[5] *Descriptio 3*: Ad fructus, quorum hic ingens est copia, pretium levissimum, pertinet triticum; hujus mensura ponderis 40 librarum haberi potest 50 ad summum kopecis sive crucigeris ...» (100 kopeki = 1 rubl' / 1 rubl' was equivalent to 5 French livres at the end of the eighteenth century).

[6] *Descriptio 4* gives the correct Russian name of the colony: Chaisol (Šajsol'/Čajsol'?). Its German name was Chasselois. It was destroyed in 1774. The colony of Cäsarsfeld was also likewise destroyed. (König 275) *Descriptio 4*: «Coloniam *Chaisol* ... ita ut illa nunc non existat amplius».

[7] Probably in 1800.

[8] *Descriptio 4-5* relates that an attack of the Kirghiz (Kazakh) was feared likewise in 1803. It further describes the superstitious nature of this nomadic people: «In eadem colonia Tonkoszorowka 10 Aug. 1803 consternatio summa fuit, metu Kirgisiorum, quorum propediem adventantium incussus fuit rumor et quidem falsissimus ab uno male informato Cosaco. Fugere omnes praeter Patrem, qui ad Ecclesiam se recepit. Narratur, in una earum invasionum quoscumque libros Kirgisii apud Germanos repererunt, hos ab illis discerptos et in plateas projectos fuisse metu ne in libris Germanorum continerentur artes magicae magis exquisitae, quam in eorum propriis».

una parola invigilare al buon ordine ed alla disciplina in tutto. Più colonie insieme formano un distretto, e i Prepositi di tali colonie ogni due anni eleggono uno fra i coloni delle stesse, che è il Supremo Preposito, che è quasi un Giudice in seconda istanza, ed intermedio fra i minori Prepositi del suo distretto, che per correggere e gastigare quando abbisogna, è detto il Tribunale della tutela: sono veramente bellissime le istruzioni che hanno questi Prepositi di dette colonie e dei Distretti. Da tal Prepositi per altro distinguer si debbono quei delle Chiese, che sono due in ogni Chiesa. A questi appartiene raccogliere il denaro e le limosine per le Chiese, mantenere la fabbrica delle stesse, provedere le cose necessarie per il culto in tempo di questo, invigilare, perché da tutti si mantenga il buon ordine, il perché nelle Chiese hanno posto per loro destinato in luogo opportuno.

The Jesuits come to the Colonies

7. Da Saratovv città principale tutta la provincia ha il suo nome. Le principali Colonie sono 9, 3 di qua, e 6 di là dal Volga, ed ognuna di queste Colonie è divisa in altre secondarie Colonie più, o meno. I Cattolici che sono in queste Colonie ebbero i lor Sacerdoti fino all'anno 1802 nel quale con supplica a S.M.I. Aless[andr]o I pregarono, che richiamati que' Sacerdoti, si degnasse di loro procurare degli altri per la loro spirituale coltura. Volle allora S.M.I. che i PP. della Comp[agni]a di Gesù assumessero quelle missioni: dieci furono i destinati con due fr[ate]lli Coadiutori, e divisi in due bande partirono da Polosko [Polotsk], donde dopo un mese di viaggio il dì 5 o 6 di Marzo felicemente arrivarono a Saratovv.

The Colonists welcome the Jesuits

Accolti con molta umanità dal Governatore della provincia e dall'Amministratore delle colonie, subito furono ammessi, e distribuiti nel modo che segue nelle Colonie, e molti de coloni essendo accorsi a Saratovv, vollero essi stessi condurre alla propria colonia il loro P. Missionario; mentre altri sopra alla collina avevano [a]ppostato, chi dovesse avvertirli, allorchè i PP. si avvicinavano a fine di venire loro incontro con pane e sale, come costumano di accogliere le persone a loro care.

The Jesuits and their Missions: Who and Where

Il P. Luigi Landes Super[io]re di tutti gli altri restò in Saratovv col f[rate]llo Fran-c[esc]o Sav[eri]o Neyer: gli altri sono distribuiti così:

Di qua dal Volga.

In Kaminsk che conta anime 4 m[ila], capaci di Sacramenti n. 1559. Il P. Ant[o-ni]o Postol d'anni 50.

In Grosnovat, che conta an[im]e 6 m[ila], [capaci] di Sacram[ent]i 1109. Il P. Raffaello Zubovisk d'anni 34.

In Remenovsc an[im]e 4 m[ila], di Sacr[ament]i 1710. Il P. Gio[vanni] Meijer d'an[ni] 40.

Di là dal Volga.

In Tonkoszorow an[im]e 2 m[ila], Sacr[ament]i 912. Il P. Luigi Moritz d'anni 65.

In Rascut an[im]e 3 m[ila], Sacr[ament]i 600. Il P. Ignazio Zacharovicz d'an[ni] 31.

In Kasickot [anime] 2 m[ila], S[acrament]i 650. P. Taddeo Hallowisk d'[anni] 38.
In Krasnopol [anime] 4 m[ila], S[acrament]i 1256. Il P. Luigi Loffler d'[anni] 34.
In Pantaskoi [anime] 4 m[ila], S[acrament]i 1204. P. Ferdinando Maitre d'[anni] 67.
In Catarinstad [anime] 2 m[ila], S[acramenti] 616. P. Gio[vanni] Richard d['anni] 74[9].

Pastoral Activity of the Jesuits

8. Appena i PP. misero piede nelle Colonie, che dovettero accorrere alla cura degli ammalati, che erano molti, e però non potevano sí presto alla cura prestarsi de sani[10], non pochi de quali doloranti di non avere ricevuto i Sacramenti da più anni, e tutti non solo di tenera e verde, ma ancora di matura età avevano bisogno d'istruzione[11]. Opportunamente i PP. avevan seco portato un foglio recente(mente) stampato in Polock (Polotsk), dove sono esposti i principali casi della fede, e ne avevan portati da 2 m[ila] copie[12], che furono distribuite, accioché lette in casa giovassero a meglio imprimere nelle menti quanto esponevasi in chiesa nei Catecismi e nelle Prediche[13].

---

[9] In view of the confusing orthography and very bad rendition of Slavic names given by *Notizie*, the author has chosen to give the names of the above Jesuits in their Latin form as they appear in «Catalogus Professorum Quatuor Votorum Societatis Jesu, Confectus 1786» found in ARSI *Russia 37* (1037). The dates of their birth, entrance into the Society and final Profession are given in that order. This is followed by the name of the colony to which they came, first in the Russian form in which it appears first in *Russisches Geographisches Namenbuch* (Wiesbaden 1962-1988) and then in all the variant forms given by the Encyclopaedia. The ages given in the above list appear to be approximate. The number of colonists given in the list for each village is slightly different that that given in *Descriptio*. The latter concurs with the statistics given in Schnurr, 45.

See also the biographies of Meyer, Hattowski, Moritz, and Landes in Hieronymus.

Aloysius Landes 1767 1787 1800 in Saratov.

Antonius Postol 1753 1772 1787 in Kamenka.

Raphael Zubowicz 1768 1786 1803 in Grjaznovatka (Šuchov, Šuk, Šuch, Šuchovskij, German: Schuck, Scuch, Schuchow, Schuchowskij).

Ioannes Mayr (Meyer) 1765 1787 1804 in Semenovka (German: Semenowka).

Aloysius Moritz 1738 1757 1787 in Tonkošurovka (Mariental', Dubovoj, German: Pfannenstiel, Marienthal, today: Sovetskoe).

Ignatius Zacharewicz 1772 1789 1807 in Raskaty (Roleder, German: Rohleder, Rohlender).

Thaddaeus Hattowski (Hattowsky) 1765 1780 1798 in Kazitskaja (Brabenberg, Brabender, German: Brabander, Brabanter, Adincourt, Audincourt).

Aloysius Löffler 1769 1788 1804 in Krasnopol'e (Šenfeld, German: Krasnopolje, Schönfeld).

Ferdin(andus) Maistre 1736 1755 1770 in Paninskaja (Paninskoe, Šenchen, German: Schönchen, Paninskoje).

Joan(nes) Bap(tista) Richard 1729 1749 1764 in Ekaterinenstadt (Ekaterinštadt, Baronsk, German: Katharinenstadt, later: Marksštadt, German: Marxstadt, today: Marks).

[10] *Descriptio 5 adds:* « ... quorum cultura praesertim in cis-Volgensibus missionibus neglecta fuerat».

[11] *Descriptio 5:* « ... sed adulti etiam prima fidei rudimenta edoceri debuerint, peccata vero crassissima, praesertim carnis, nihili sibi duxerint».

[12] Unfortunately, I have been unable to discover the title of this work or in what language (probably German) it was printed.

[13] In addition Landes wrote to S. Peterburg to ask for special sacramental faculties and catechetical materials for the colonists: «Scribit P. Superior Petropolim, petitque Catecheticorum munusculorum, Rosariorum, sacrorum numismatum, libellorum, imaginum majorem copiam; dicit, omnia, quae secum in magna cista tulerat, jam exhausta esse; his tamen multum profici ad doctrinam xtianam et pietatem promovendam. Petit etiam a R.P. Generali procurari majores facultates quoad casus quosdam difficiles, quoad impedimenta Matrimonii, quoad Sacramentum Confirmationis conferendum, quod a 30 annis non fuit ibi administratum: petit vero has amplas facultates ob difficilem in tanta distantia excursum ad Loci Ordinarium, et quia saepe periculum est in mora» (*Descriptio 9*).

The Apostolate of the Confessional

Il P. di Krasnopol stimò opportuno di preparare le sue quattro Colonie alla Confessione e comunione pasquale con un triduo, nel quale mattina e sera espose le principali verità che si propongono a meditare nelli esercizi, né omise le consuete coerenti istruzioni. In tali giorni non permise ad alcuno di confessarsi, ma passati questi, le confessioni generali furono sopra cento. Anche nelle altre Missioni la parola di Dio fruttificò assai, e ne seguirono confessioni generali da 8, 12, e 30 anni con segni non dubbi di viva e sincera contrizione. Nella sola colonia di Semenerow [Semenovka] al principio di Luglio le confessioni generali sorpassavano le 150[14]. Precedentemente pareva quasi una legge, che più d'una volta l'anno non si accostassero ai Sacramenti: or li frequentano grazie a Dio, e colla debita riverenza e pietà. Nella sola settimana dell'Ascensione il P. di Tonkcozorow [Tonkošurovka – Moritz] ha ascoltati più confessioni, che non erano certo pasquali, ha fatto 5 prediche, ed [h]a condotto 5 processioni a luoghi non poco rimoti, e nella 2da festa di Pentecoste avendo predicato nella 2da sua colonia contro la tepidezza, tale fu il frutto per grazia di Dio, che fu costretto a restarsi due giorni colà ad udirvi le confessioni di 250 persone. Generalmente poi la frequenza de Sacramenti tanto cresce da pertutto, che i Missionari sono costretti a comminciare il Sabbato e nelle vigilie delle feste ad udire le confessioni[15].

The Colonists Reform their Lives

9. Dalla detta frequenza de sacramenti si può inferire loro riforma de costumi. Talmente sono cessate nelle colonie le divisioni e le discordie, talmente vi regna la pace, che non ha molto talun' de coloni ebbe a dire essere incomprensibile, come i coloni erano divenuti da sé tanto diversi, mentre prima eran continue le discordie, e sì frequenti le risse[16], e certamente sarebbe molto comosso chiunque vedesse la tenera e

---

[14] *Descriptio 5:* « ... cum tenerrimo animi dolore».

[15] *Descriptio 6* attributes directly this last bit of information to a letter of Landes, dated 3 Aug. 1803.

[16] *Descriptio 6* attributes the more Christian atmosphere in the colonies to the force of the sermons preached by the Jesuits: « ... nunc (the colonists) sicut fratres vivunt: enimvero multarum et vehementium concionum hic fructus esse debet: hominum nempe multorum conversio».

Descriptio concludes this section with a long description of the sometimes perilous daily routine of the missionaries, whose sermons were so well prepared that they were attended by Lutheran ministers and Orthodox priests: «Inter hos labores non multum sane vacui tempus erit Patribus: ordo enim, quem in Missionibus servant, hic est: Diebus Dominicis et festis mane usque ad horam mediam undecimam sedent pro tribunali sacro: confessionibus auditis incipit Missa cantata, hac finita cantus fit de Spiritu S., sequitur concio, hanc excipiunt baptismi, copulationes matrimoniorum, inscriptiones, quae fiunt libris, benedictiones mulierum post partum, impositiones manuum: hora 3tia pomeridiana catechesis. Diebus ferialibus parant conciones, instruunt parvulos ad primam confessionem vel communionem, dirimunt lites, scholas, in quibus Ludimagister saecularis docet, adeunt, examinant progressum a discipulis in literis factum, docentem dirigunt et instruunt, scholares animant, praemiis diligentiam acuunt, infirmos visitant, adsistunt moribundis, sepeliunt mortuos. Conciones Patrum debent esse solidae et bene ordinatae tum ideo, quia populus ille, quanquam rudis, bene dignoscit, quid intersit inter declamationem vanam et solidam doctrinam, tum etiam quia accedunt ad illas Lutherani, Praecones eorum, Sacerdotes etiam aliquando Graeci, veniuntque dum minus sperantur. Ad infirmos autem vocantur Patres saepissime, idque ad Colonias satis remotas, interdum in medio tempestatum, quae maximae sunt in illa regione, ubi montes nulli, silvae nullae, sed tantum campi latissime patentes adeo ut hyemis tempore iter sit valde difficile immo et periculosum eo quod ob immanes turbines nullum relinquatur viae vestigium. Horum laborum, divina adjuvante gratia, fructus est uberrimus: nequit enim fides cognosci, quin fidei Auctor diligatur et ametur».

non mai sazia divozione di questi popoli, la stima che fanno del sacrifizio della s[ant]a messa, e la pietà con cui vi assistono, il loro rispetto unito ad una benefica e spesso ancora profusa liberalità verso i loro Sacerdoti, la loro modestia e compostezza nelle chiese e nelle pubbliche processioni coll'ordine bellissimo, che da per tutto fanno osservare li Prepositi delle Chiese[17].

Piety of the Colonists

Gli stessi Missionarj col loro Super[io]re, che tutto osservavano attentissimam[ent]e per vedere se ci fosse cosa da correggere, non potevano ritenere le lagrime della più dolce e più giusta cosolazione. Quando succede, che alcuno de' Missionarj si porta alla più rimota delle sue Colonie per celebrarvi la S[ant]a Messa, si vedono in copia i concorrenti da altre colonie, che fanno volentieri più leghe per udire un'altra messa, ed un'altra predica. Egli è però manifesto, che per grazia di Dio in tutte le colonie sonosi già raccolte a quest'ora manipoli copiosissimi di frutti spirituali. Il P. di Kaminsc (Kamenka – Postol), e di Krasnopol sinceramente confessano di avere un uditorio più numeroso, e più attento, e più docile, che non avevano nell'alba Russia; che il cuore de loro coloni è un terreno ottimo, dove il seme della parola di Dio fruttifica con singolare facilità ed abbondanza, in prova di che, dicono di avere nella loro colonia avuto più da travagliare in poche settimane, che non nell'alba Russia in un anno[18].

---

[17] The above phrase and the following description are worded in *Descriptio 7* in the first person and are directly quoted from a letter of Landes «ad alium Patrem Petropoli degentem».

[18] *Descriptio 8-9* includes a long report detailing the efforts of the Jesuit fathers in attempting to extirpate the unruly gatherings which accompanied the celebration of the Kirchweihfest in the colonies: «Receptam et longo usu confirmatam invenerunt Patres hanc consuetudinem, ut unaquaeque etiam parva Colonia suae Ecclesiae Dedicationem ageret cum celebritate magna quidem in choro, sed multo majori in foro. Illa constare solet sacro solenni et concione ad confertissimam multitudinem, convenientibus undique hospitibus non solum Catholicis, sed etiam Rossis et Lutheranis. Celebritas in foro ita agitur: ante domum cujuslibet Praepositi Coloniae ponitur arbor, quam vocant Laetitiae. Hujusmodi arborem volebant Coloni etiam ante domum Missionariorum nostrorum ponere, sed hi honorem hunc deprecati sunt. Circa hanc arborem ducuntur choreae, musicis lamentabiliter ludentibus. Vera sunt haec Bachanalia, indulgentque tum Coloni genio in multam noctem per saltus, tripudia, compotationes, aliaque scandala, quae singulis annis tali occasione committuntur. Deliberabant Patres, quomodo his Encaeniorum abusibus obviam irent. Repente eos tollere, nimis arduum judicarunt. Sunt ista Encaenia, ut ita dicam, Colonorum Isaacus, quem Deo immolare nondum sunt parati. Unus Patrum hanc singularium Ecclesiarum Dedicationem compingere decrevit in diem, quo Dedicatio Matricis Ecclesiae agitur. Proposuerat rem Praefecto Coloniae, qui annuere videbatur. Clamores per hoc excitavit ingentes, criminationes, et non obstantibus omnibus Encaenia ab illis Coloniis fuere celebrata cum solitis excessibus petulantis laetitiae. Alii itaque Patres cedendum tempori rati, more jam introducto in singulis Coloniis seorsim Encaenia celebrarunt dicta ubique concione, Sacroque cantato. Ne tamen scandalis et abusibus cooperari viderentur, immo ut illis pro posse occurrerent, in primis convenerunt cum Praepositis de modo haec festa honeste et recte celebrandi, deinde in ipsis ea occasione dictis concionibus auditores gravissimis verbis sunt adhortati, atque per omnia Sancta obsecrarunt, ut diebus his animae adeo periculosis bene se gererent. Conatibus hisce fructus optatus respondit. Apud PP. Moritz et Postol post devotionem in templo, qua poterat, solemnitate peractam concessum est usque ad horam a Patribus praefixam aliquid de se honestae recreationis. Elapso tempore Praepositi Coloniarum circuiere, et ut se omnes ad quietem componerent, monuerunt. P. Zubowicz suos Gresnovatenses finita concione monuit, multo ipsos [*ms* ipsius] gratius Deo facturos, si a musica plane abstinerent, quae quidem de se non esset prohibita. Placuit consilium, quibus displicuisset imperium. Ablegati fuere musici. P. Löffler ea, qua apud suos valet gratia et vi persuadendi, effecit, ut ab omnibus choreis abstinerent. In utraque Colonia Pris (Preuss) Hattowski gesta sunt omnia pacatissime, contra quam aliis annis gerebantur. P. Zacharewicz, postquam diversis industriis, et partim sua, partim Praepositorum vigilantia scandalis et excessibus occurrisset in duabus Coloniis sibi commissis, harum ipsarum

Cult of the Jesuit Saints and Festive Processions

Per l'addietro i nomi de Santi della Comp[agni]a appena erano cogniti, ma adesso il loro culto cresce continuamente. Il Maestro di Raschia [Raskaty] fra S. Ant[oni]o e S. Vendelino protettori della Colonia ha collocato S. Luigi, a cui quella gioventù ha già preso a professare una divozione la più fervorosa. La processione del Corpus Domini si è fatta da per tutto per quanto lo permette la povertà de luoghi con splendore, con molta divozione, e rispettosa tranquillità. In Kattarinstad gli stessi accattolici hanno somministrato apparati ed ornamenti, hanno sonate le loro campane, vollero essere spettatori, e sonosi anche inginocchiati avanti il S[anti]ssimo.

10. È certo cosa di meraviglia, che questi popoli ad onta di tanti ostacoli, pericoli, e difficoltà abbiano ritenuta con una santa ostinazione la loro antica pietà tedesca, qual dovette essere 30, o anche 50 anni fa. Ma se più a lungo fossero rimasti senza coltura, e fra tanti incentivi che avevano al male, che non era di loro a temersi, atteso

---

exemplum tertiae proposuit in Epilogo Concionis suae die Encaeniorum dictae, sicque etiam tertiam in officio continuit. P. Mayr, qui suos Colonos non solet nimium laudare, haec tamen de illis scripsit: hodie ultima finiuntur Encaenia, pacata omnia, obediunt omnes; immo, quod videbatur tali Solemnitate omnino prohibitum, Sacramenta frequentant. Idem de numerosissima suarum Coloniarum, quae vocatur *Karaulnoj Bojerak,* ob excessus prae aliis famosa hoc festo, ita testatur: 'Hi Coloni alias indomiti in suis Encaeniis, egregie se, et sicut Novitii, ad primum signum exhibuere obedientes'».

Not all the colonists docily obeyed the instructions of the Jesuis. At least at the beginning the more stringent methods of the Jesuits met with some opposition on the part of the lax Volga Germans. The narrator of *Descriptio 15-16* includes a passage in which he paints a less idealistic picture of the missions and records a few of the more outstanding clashes:

«Ad tot divina beneficia, quae comitantur Patres, videretur desiderari aliquid, nisi etiam adessent signa Apostolatus, adversa, inquam, et cruces Domini nostri. Sed jam adsunt: quia nunquam desunt, qui operibus et gloriae Dei contradicant. Innuimus jam, quomodo P. Maistre singularium templorum Dedicationes in unam diem Dedicationis Matricis Ecclesiae compingere statuerit. Non temere hoc fecit prudens Pater; locutus fuerat hac de re cum Praepositis Coloniarum et cum Supremo Subsellii Judice, quibus omnibus ad tollendos abusus et scandala res multum probabatur. His non obstantibus aliqui Colonorum accusarunt Patrem Maistre, quod nunquam Catechesim, vix unquam Concionem habeat. Atrox in hominem Societatis, venerandumque senem impacta calumnia, quam omnes boni detestati sunt dato authentico testimonio a Praepositis tam Coloniae quam Ecclesiae subscripto, quo probant, Patrem Maistre singulis diebus Dominicis in templo Paninskojensi, ad quod reliquae tres Coloniae utpote valde propinquae solent convenire, alternis Concionem, vel Catechesin habere, ac, quod consequens est, delationem Ill[o] Tutelae Judici in contrarium factam falsissimam et praedicto Patri summopere injuriosam esse. In Gresnovatensi Missione, aliqui suum Patrem (Zubowicz), omnesque ejus Socios excommunicatos appel[l]abant: non parcebant obtrectationibus, insultationibus, convitiis, quibus famam ipsius proscindebant. Alibi duros, ingratos expertus est Pater Krasnopolensis (Löffler) animos, auditis contra se querelis iniquissimis, quarum vera haec fuit causa, quod in Encaeniis, immo etiam in nuptiis prohibuerit musicam, choreas, et explosionem tormentorum. Mitto alias alibi turbas, animorum concitationes, quae fiunt interdum vel ab iis ipsis, qui potius pacare animos deberent. Quid inter hujusmodi adversa Patres? Vincunt in bono malum. Auctores et Instigatores suorum malorum munusculis deliniunt, diversisque caritatis et humanitatis obsequiis sibi conciliare student. Notatu digna sunt verba Patris Maistre ad suum Superiorem scribentis: 'Malaciam, qua hucusque fruebamur, mirabar ipse, augurabarque tempestatem haud defuturam. Vult Deus, ut sentiamus, mundum etiamnum in maligno positum esse, nec benefaciendo quaeramus, aut expectemus memores beneficiorum animos. Tela praevisa cum minus feriant, meum adeo non dejiciunt animum, ut accendant potius ad gnavius laborandum in vinea Domini. Bonum pro malo reddam omnibus, quoscunque deprehendero mihi infensos. Jam erga unum acerrimum Adversarium hoc vindictae genus exercui. Solodurum vocatus ad illum, ut ultima eidem administrarem Sacramenta, toto itinere pro illo preces fudi. Mirum! Totum alium inveni, ad Confessionem paratum, corde contritum, et agnoscentem Dei manum ferientem. Cum Extremam Unctionem accepisset, solatus sum illum promittendo remedia, quae per eundem currum, qui me reduxit, submisi. Jam est extra periculum, videturque per literas ab ipsomet datas gratus».

massimamente la frequenza de matrimoni di Cattolici con Protestanti, atteso il mandarsi la gioventù cattolica alle scuole de' Protestanti, atteso il quasi niun sussidio che davasi alla loro naturale pietà.

Gratitude to the Emperor

Questi Cattolici però dopo la divina misericordia che riconoscono e benedicono senza fine, non sanno neppur finire di celebrare il Clementis[sim]o Imper[ato]re, che gli ha provveduti di chi coll'aiuto di Dio non si risparmia per l'anima loro, e colle dottrine e co' fatti si studia di cooperare il meglio che possa alla loro salute. Essi anche si gloriano di avere presente[men]te de' predicatori da contrappore ai Luterani, i quali in passato vantavansi sopra i Cattolici.

11. I primi a voler rendere grazie in iscritto a S.M.I. per avere loro mandati i PP. della Comp[agni]a furono i coloni di Kamiscj[19], a cui con unanime consenso si unirono tutti gli altri coloni, a riserva dal Preposito di Katarinstad, il quale benché cattolico, e ai PP. bene affetto, credette d'avere in contrario non so quali ragioni politiche.

Recalcitrant Colonists Reconciled

Fino all'arrivo de PP. nelle Colonie una delle 6 sotto la cura del P. Zubowesk [Zubowicz] non aveva mai voluto riconoscere alcun Sacerdote, né concorreva al suo sostentamento. Iddio riservava la grazia di contentare quegli uomini sì difficili al P. Zubowesk. La prima volta che presentossi in quella colonia talmente si guadagnò gli animi di tutti, che subito, e di buona voglia tutti concorsero a portare le cose necessarie al sostentamento suo con istupore di quanti conoscevano que' coloni. Uno di essi singolarmente per l'avanti de più contrari talm[ent]e si è cangiato in amico, che condanna pubblicamente quanto per altrui suggestione ha detto prima e fatto.

Filial Attachment of the Colonists to the Jesuits

Il P. Kaminsk [Kamenka – Postol] fu alquanti giorni gravemente ammalato. Accorso un altro Pa[dr]e [Meyer] con non so qual rimedio lo guarì, ma durante la sua malattia si facevano in Chiesa pubbliche preghiere da quel popolo, e fu più volte osservata quella buona gente, che piangeva, e si lagnava umilmente con Dio, che sì presto privar li volesse del loro buon Padre[20]. Sopra tutto si meravigliano quei buoni Cattolici, che i PP. nulla vogliono prendere per sacri ministeri, e neppure per le messe, che dicono alcune volte alla loro intenzione, ma tutto facciano gratuitamente: essendo però assai ristretta la pensione assegnata pel sostentamento de PP., a gara i coloni portano loro le cose necessarie al vitto.

The Residence and Chapel of the Superior at Saratov

12. Non molto prima dell'arrivo de' PP. la città di Saratov era stata consunta da un grande incendio, il perchè il P. Superiore [Landes] col compagno [Frater Xaver Nejer] dovette al principio prendere alloggio nel pubblico albergo. Vi fu chi[21] gli of-

---

[19] *Descriptio 9 adds:* « ... Kaminscenses, qui maxime prius laboraverant rerum salutarium ignorantia, eo quod per sesquiannum omni Sacerdote destituti fuerant, ...».

[20] *Descriptio 10 adds:* « ... pro suo Patre Antonio [Postol], ita enim illum appellant».

[21] *Descriptio 10:* «honestus civis».

ferse comodo ospizio nella propria casa, ma il maggior incomodo era dover celebrare in un tempio già benedetto da Sacerdote Cattolico, ma commune ai Cattolici e Protestanti. Un Nobile Polacco[22] proprietario di molti beni nella Provincia di Saranton [Saratov] offerse al P. Sup[erio]re due stanze in sua casa ben comode, ed inoltre una grande Sala, dove altre volte i Sacerdoti Cattolici che là venivano solevano celebrare la S. Messa. A tale offerta avendo risposto il P. S[uperio]re, di non avere onde pagare il convenevole affitto. Sin'ora, rispose l'offerente, né ho preso, né prenderò mai nulla da Sacerdoti, e troppo sarò ricompensato, se qualche volta vorrà celebrare in mia casa, e farvi la spiegazione del Vangelo, che da 40 anni non ho udito. Onde il P. Sup[erior]e ha profitato di tanta generosità[23].

Armenian Merchants Visit the Superior

13. Verso la fine di Giugno vari mercanti Armeni Cattolici passando da Saranton per andare alle fiere di Makavià furono a visitare il Super[ior]e, e per desiderio di vedere un Gesuita, e per ottenere da un Sacerdote Catt[olic]o la benedizione. Gli offersero del riso, del pesce, delle prugna di Astrakan d'onde venivano, e gli dissero, che i Cattolici di là avendo inteso quanto i Cattolici di Saratowia fossero contenti, desideravano anch'essi ardentemente i Gesuiti, avendo però divisato d'innoltrare una supplica alla Corte. Alcuni di detti armeni parlano Slavo, altri Russo: ma tutti mostransi buoni Cattolici.

Poverty and Trials of the Jesuit Missionaries

14. Quanto fin'ora si è raccontato serve di non piccola consolazione ai PP. Missionarj nella loro povertà (i più di essi abitano in case rustiche, e i migliori mobili per le chiese sono quelli, che seco hanno portati da Polosk)[24], e nelle fatiche che debbono sostenere singolarmente per le continue escursioni, che debbono fare alle varie loro colonie, onde a tutti giovare il più che possono coll'amministraz[ion]e de Sacramenti,

---

[22] *Descriptio* (ibid) gives the name of the Polish nobleman «cui nomen est Zdzarski ...» In CARAYON 169 the name appears erroneously as «Karski». Actually ZAŁĘSKI V/1 396 is most accurate and gives the name as Felicyan Zdzarski.

[23] *Descriptio 10-11* adds the following: «Hujus Domini [Zdzarski] Mater Feliciana ex Domo Kossowsciorum oriunda [ZAŁĘSKI V/1 396: Felicyana z domu Koszowska], matrona est toti Urbi ob eximiae pietatis ac prudentiae laudem aestimatissima. Polonos illa omnes huc advenientes benignitate sua et humanitate quantum potest, sibi conciliat primo, dein ad persolvenda sancta Religionis suae officia suaviter excitat et perducit ita quidem, ut passim Mater Polonorum et dicatur et sit; nihil sibi gratius futurum non semel mihi affirmavit, quam si ante mortem suam adhuc Oratorium publicum extructum Saratoviae videret. Obtulit ea ex suo peculio hunc in finem centum Rublones. Verum res haec ab ea sola non dependet, atque aliunde nescio quam remoram patitur, nec a me urgeri magnopere potest, utpote qui me ad stabilem hic habitationem obstringere non possum. Versatur modo haec Benefactrix trans Volgam in praedio suo non procul a missione Patris Hattowski [i.e. Kazitskaja], ad quem diebus festis pro peragenda devotione accurrit. Mire solatur eam spes fore, ut modo, sive in urbe, sive in praedio degat, non amplius in manus bar[bari] [?] [i.e. a Russian Orthodox «foreign, non-Roman» priest – Hieronymus 225 writes that Landes used the more euphimistic «andersgläubiger Priester» when referring to the Russian clergy.] spiritum sit redditura, sed in manus Sacerdotis Catholici. Quippe cum bis graviter jam infirma decumberet, cum summo suo dolore, nec minori terrore hujusmodi b[arbarum] [?] sibi assistentem habuit».

The above passage is narrated in the first person by Landes. He states further in Hieronymus (ibid) that Zdzarska died in 1808 assisted by a Roman Catholic priest.

[24] *Descriptio 11 adds:* «Ecclesiae ipsorum habent lapides Altaris confractos, Missalia pervetusta et usu detrita ...».

co' catechismi, le prediche, e l'assistenza. I tre PP. Polacchi[25], e il P. Richard sonosi inoltre addossati la fatica, quelli d'istruirsi pienamente nella lingua tedesca, questi d'istruire nella lingua latina 6 giovanetti perché possano un giorno insegnar ancor essi. Ma anche la divina bontà si è compiaciuta con alcuni favori piú singolari di compensare la buona volontà de PP. Missionarj.

Cure of Woman with Dropsy

15. I coloni di Kasiskoi [Kazitskaja] tengono il loro P. Missionario [Hattowski] per un abile Medico. Ad un Sig[no]re, che con molta curiosità interogavali, essi risposero: Il no[str]o Pa[dr]e non si fa veder altrove che nella chiesa, e presso gli ammalati, le cui malattie guarisce felicem[ent]e, eppure non adopera altra medicina che l'acqua di S. Ignazio, cui diede a bere anche ad una persona da molto tempo idropica, e già munita de Sacramenti, la quale in presenza di molti testimoni ha attestato di essere stata liberata dall'idropisia al momento stesso che bev[v]e quell'acqua benedetta. Simili grazie ricevono anche i coloni di Tonkoszorow [Tonkošurovka] coll'uso dell'acqua medesima.

A Jesuit cured of Deafness

Il P. di Paninoksoi [Paninskaja – Maistre][26] fu preso di tal sordità[27], che nulla affatto udiva da 20 Marzo sino agli undici Aprile[28], nel qual g[ior]no fu chiamato ad una gravemente inferma a cui mentre recavasi, e pensava in qual modo potesse riceverne la confessione, ecco ricupera in un momento l'udito, che tutt'ora conserva perfetto, però prestandosi ben volontieri ad udire le Confessioni con ogni assiduità.

Catholic Colonists Saved from Epidemic

Nelle colonie soggette al P. di Krosnopol [Löfler] infierì un male epidemico, da cui fu attaccato lo stesso Missionario, il quale nondimeno poté curare se stesso, e soccorrere a suoi Cattolici, niuno de quali morì, mentre degli Accattolici ne sono morti non pochi[29].

An Exorcised Heretic

Nella Missione di Semenrovve [Semenovka] un artista Luterano era talmente vessato per maleficio, che né poteva dormire tranquillamente, né travagliare: di gior-

---

[25] *Descriptio 11:* « ... immo quos tres Patres Poloni in perdiscenda penitius lingua Germanica exhauriunt».

[26] *Descriptio 12* gives his age: «prope septuagenarius».

[27] *Descriptio 12 adds:* « ... ut nec alios ad se loquentes, nec se ipsum gradientem et calcantem tabulatum audiret. Opportune aderat adhuc ibi Sacerdos anterior, qui pro reditu suo viam expectabat meliorem. Hunc rogat surdus, suam in Confessionibus Paschalibus excipiendis ut non deneget operam, se ipsum interea in Catechesibus et Concionibus habendis diligenter versaturum».

[28] *Descriptio 12 adds:* « ... quodque mirandum, toto illo tempore non erat in tribubus ejus infirmus ...».

[29] *Descriptio 13* inserts here the following story of a difficult childbirth told by Löffler: «Nuper certa de causa debuissem in Colonia *Rownoj* manere diutius, sed sensi impulsum revertendi domum; et ecce, vesperi venit obstetrix cum altera femina auxilium pro puerpera per tres jam dies parturiente petens. Sumite, dixi ipsis, aquam S. Ignatii, date puerperae et dicite 10 Pater et Ave, et totidem Gloria Patri; habete fiduciam, certe enitetur puerpera. Obtemperarunt, et illico enixa est puerpera puerulum, quem sequenti die sanum et vegetum baptizavi. Similia plura, quae contigerunt apud alios Patres, studio brevitatis causa praetereuntur».

no sentivasi spesso per occulta forza levato dal lavoro con violenza, e gettato a terra. Si portò dal P. di quella Missione [Meyer], il quale dopo avere esplorato con diligenza l'origine del male, gli pose le mani sopra il capo, pregò per lui, e gli diede un'immagine di S[ant]o Ignazio da portare indosso rimandandolo a casa; non ne fu più molestato[30]. Simili successi accadono anche nelle altre Missioni, co' quali sembra voler il Sig[no]re per la sua pietà dimostrare, che grate gli sono le fatiche de PP.[31] I medesimi Luterani[32] spesso riccorrono ai PP. per avere cose benedette da valersene contro la peste degli animali, ed altri malori; e confessano ancora d'essere mandati dagli stessi loro Pastori, che non hanno simile podestà né grazia contro i morbi.

A Blind Girl Regains her Sight

Il P. Missionario [Moritz] di Tonkoszow [Tonkošurovka] scrive così: Mi condussero la scorsa settimana una bambina di tre anni per nome Gertrude Herman affatto cieca, mentre neppure poteva aprire gli occhi e strideva altamente per gli acuti dolori che soffriva. Chiesi se avessero usati alcuni rimedi, che ricordai, e risposero che tutto avevan usato, ma indarno. Mentre pensava qual nuovo rimedio potessi suggerire, il padre della bambina mi disse piangendo, essere quello un male ereditario nella famiglia per linea materna, onde, o nascevano ciechi, o li divenivano. Se così è, ripigliai, non occorre cercare rimedi umani, ma bisogna ricorrere a Dio; e qui presi a dire, quanto valesse a pro degli occhi il patrocinio di S. Luigi, e vedendoli animati da viva fiducia diedi loro della farina moltiplicata da S. Luigi, col'opportuna istruzione, perchè la dessero ad inghiottire alla bambina, la quale nel medesimo giorno cominciò a migliorare, talchhé l'indomani poté aprire gli occhi, e il terzo dì si trovò perfettamente guarita, onde me la ricondussero in mezzo a un vento impetuosissimo; il perché mi feci a riprenderli, ma essi, eh! dissero, questa guarigione non ha più paura di nulla. Allora presentai alla bambina un'immagine del Santo, ch'ella tosto baciò, riconoscendo il suo medico[33].

---

[30] *Descriptio 12 adds:* «Lutheranus iste nescit, quibus modis hoc tantum beneficium compensare possit».

[31] *Descriptio 12-13 adds:* «Curationum gratia omnes quasi Patres a Deo donati esse videntur. Per ministerium solius P[at]ris Mayr ducentae et amplius personae spatio sex mensium sanitatem recuperarunt».

[32] *Descriptio 12 adds* «immo saepius hi [Lutherans] quam Catholici ...».

[33] *Descriptio 13-14* adds the following episodes. All concern the Jesuit Richard. The subtitles and the division into paragraphs have been added by the author of this article.

Cure of a Bewitched Boy

«Catharinstadiensis Pater 75 annorum senex enixe rogatus et deductus fuit a Lutherano quodam in Coloniam 3 leucis Catharinstadio dissitam, ut filio ejus periculose aegrotanti benediceret. Is brevi post nuptias pessime se habere caeperat, maleficiis, ut credebatur, infectus ab invidis rivalibus. Pater Richard, id est nomen Missionario Catharinstadiensi, in Rituali ad NN. interposuit nomen S.P.N. Ignatii. Et ecce, qui antea nec se movere poterat, eodem die convaluit.

Cure of a Lutheran Girl

Ad eundem Patrem nuper mulier Lutherana a Parentibus adducta fuit, quae sui compos prae dolore dentium non erat, quorum jam tres evelli curaverat. A chirurgo redux, coram Patre in genua se proficiens, cruce se signans, trunca verba inter ejulatus promens, aliquid petere videbatur. Parentes ipsi quoque in genua provoluti, lacrymis perfusi et crucem formantes rogant Patrem, ut filiae benedicat, affirmantque malum hoc a muliere sibi nota illatum fuisse. Paucis illos admonet Pater, ne talia suspicentur, et preces Ecclesiae, interposito, ut antehac S.P. N(ostr)i nomine, pronuntiat; quibus finitis aegra jam sui compos rogat Patrem, ut se audiat. Tum illa: Mulier illa injuriam sibi a me illatam fuisse putabat: ego sacram caenam sumptura ab illa petebam,

Renewed Thanks to the Emperor

16. La divina beneficenza si estende a tutta questa Provincia.

I. Si è già promulgato e si mette in esecuzione l'ordine dell'ottimo Imperatore Alessandro I per cui si aggiungono nuove terre a coloni, animandoli però ad essere costanti nella pietà, e nella riconoscenza all'ottimo Sovrano pregandoli da Dio ogni benedizione sulla sua sacra persona, ed augusta famiglia; e però i coloni celebreranno con annua pubblica memoria un tal benefizio.

Abundant Rainfall Thanks to the Prayers of the Jesuits

II. In questa stessa provincia aridissima, dove spes[s]issimo per mesi e mesi non cade goccia di pioggia, in quest'anno sono state le pioggie, e frequenti, e copiose, e opportune per modo che il raccolto è stato in ogni genere e da per tutto abbondante, né a memoria di uomo vi è mai stata una simile abbondanza. I Luterani ascrivono questo beneficio della divina bontà alle preghiere pubbliche de' Cattolici nelle processioni; ma i Cattolici ne vogliono far un merito a loro, come essi dicono, buoni Padri.

Tanto si riferisce a maggior gloria di Dio, che è benedetto ne' suoi doni, e Santo in tutte le sue opere.

---

ut si quid in eam peccassem, mihi ignosceret: et illa: Vade vias tuas, inquit, tibi tamen eveniet, quod evenire debuit; et paulo post intolerabili dentium dolore affecta fui. Dimidio Rublone Patri frustra obtruso discedunt. Hora vix elapsa revertitur laetus Parens, et filiam jam optime valere nuntiat, dictamque pecuniam pro templo ad agendas Deo gratias offert.

Reaction of the Non-Catholics

Mirantur Acatholici has promptas persanationes; subjungit ideo P. Richard: *Ne credant Acatholici, me in Beelzebub ejicere daemonia, eos sollicite moneo, me nihil aliud adhibere, nisi preces Ecclesiae nostrae et aquam iisdem precibus consecratam.* Contigit forte, ut Praeco Lutheranus de istis benedictionibus et salubribus effectibus cum Pe Richard loqueretur: verum se non habere ad ista vocationem dixit.

A Well's Waters are Made Sweet

Idem Pater Richard curaverat aestate Anni hujus effodiendum sibi puteum, cujus aqua adeo erat insipida, ut gustari vix posset. Adhibuit itaque illi benedictionem S. Ignatii, statimque aqua facta est omni usui aptissima.

Miraculous Restitutions of Stolen Goods

Ablati fuerant cuidam Colono plus quam 30 Rublones. Confugit is ad Patronum Ecclesiae Gresnovatensis Titularem, nempe S. Antonium, Patremque rogat, ut in honorem Sancti ad recuperandas pecunias Sacrum faciat. Fecit Pater, et postridie restituta fuit omnis furto ablata pecunia. Alteri ex stabulo ablatus fuit equus. Pauperculus Colonus per aliquot dies equum suum quaerit ubique, nullibi invenit. Tandem Sacrum in honorem S. Antonii legendum curat. Feliciter factum: nam postridie equus sponte sua, vinctis licet anterioribus pedibus, ad Coloniam et dominum suum rediit. Benedictus sit Deus in Sanctis suis.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Manuskript, das den Hauptgegenstand dieser Studie darstellt, ist ein Bericht über die pastorale Tätigkeit der Gesellschaft Jesu bei den sog. «Wolgadeutschen» – eine Mission, die von 1803 bis 1820 dauerte. Das Manuskript, bestehend aus neun Seiten handgeschriebenen Textes in italienischer Sprache, wurde in der Sovietunion käuflich erworben und befindet sich jetzt in der Bibliothek des Pontificio Istituto Orientale in Rom. Andere Texte in Latein, Deutsch, Französisch und Polnisch zum selben Thema sind ergänzend hinzugezogen.

Deutsche Siedler kamen im Rahmen des von Katherina II. initiierten «Kolonisationsprogramms» in die Wolgaregion des russischen Reiches. Den neuen Siedlern, oder «Kolonisten», versprach sie Religionsfreiheit und erlaubte ihnen, Kirchen zu bauen und Gottesdienste zu organisieren. Sowohl römisch-katholische als auch protestantische Deutsche ließen sich daraufhin in Rußland nieder. Von den hundert Kolonien im Wolgagebiet waren nur etwa dreißig katholisch. Die deutschen Siedler hatten im Vergleich zu ihren oftmals eher aufrührerischen russischen Nachbarn ein höheres Niveau, obgleich Wohnungsprobleme, Epidemien und Überfälle von Nomaden ihnen das Leben erschwerten.

Die ersten Seelsorger der Kolonisten waren deutsche Franziskaner. Als dann später ausländischen Klerikern die Einreise nach Rußland untersagt war, übernahmen polnische Weltpriester, deren Deutschkenntnisse jedoch eher karg waren, die Aufgabe der pastoralen Betreuung. Die Schlüsselfigur für die Zusicherung der «Saratov-Mission» an den Jesuitenorden war Karl Hablitz, ein protestantischer Staatsrat deutscher Herkunft. Zehn Jesuiten wurden vom damaligen General, Gabriel Gruber, ausgewählt und im Februar 1803 von Polotsk nach Saratov geschickt. Die meisten von ihnen waren Deutsche, die anderen polnischer und französischer Herkunft. Insgesamt arbeiteten etwa zweiundzwanzig Jesuiten in der Seelsorge für die Wolgadeutschen. Superior war der aus Augsburg stammende Aloysius von Landes, der seine Residenz in Saratov errichtete. Die Patres konnten bis September 1820 arbeiten, dann wurden sie unter Zar Alexander I. aus Rußland vertrieben. Wegen des apostolischen Eifers der Patres und vor allem wegen der Tatsache, daß die Jesuiten ihre pastorale Tätigkeit unter den Kolonisten in deren Muttersprache ausüben konnten, wurde ihr Engagement in der Wolgaregion von den Zeitgenossen im großen und ganzen positiv bewertet, obgleich es auch an kritischen Stimmen natürlich nicht mangelte.

Weitere Abschnitte der Einleitung behandeln die politische und soziale Situation der Kolonien und der Hauptstadt der Region, in der die Jesuiten eine kleine Kirche errichteten. Einzelbegebenheiten sollen den Alltag der Siedler und die Pastoralarbeit der Patres veranschaulichen. Die Jesuiten stützten sich auf traditionelle Methoden, legten viel Wert auf ihre Tätigkeit im Beichtstuhl und förderten die Verehrung ihrer Ordensheiligen. Sie schätzten sehr die Frömmigkeit der Siedler, wenngleich sie bei ihnen auch eine gewisse Rauheit im Verhalten feststellen mußten. Einige Konflikte entstanden, als die Jesuiten versuchten die Ausfälligkeiten der Kolonisten am Kirchweihfest einzuschränken. Die Beziehungen der Jesuiten zur russisch-orthodoxen Kirche und zum örtlichen protestantischen Klerus sind ebendalls erörtert. Die Patres der Gesellschaft Jesu waren bekannt für ihre guten Predigten, die auch von den evangelischen Geistlichen der Gegend und von orthodoxen Priestern besucht wurden. Berücksichtigt sind auch etwaige Untersuchungen von Wundervorkommnissen, die in den Quellentexten erwähnt sind. Zuletzt sind noch einige Probleme im Zusammenhang mit dem Besuch armenischer Kaufleute beim Superior der Jesuiten erwähnt und erläutert.

LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE POITIERS ET LA COMPAGNIE DE JÉSUS (1872-1880)

BRUNO NEVEU – Paris*.

Le 8 décembre 1855 Hippolyte Fortoul, ministre de l'Instruction publique et des Cultes, notait après avoir donné audience à Mgr Pie, évêque de Poitiers: «Je lui parle de sa conduite vis-à-vis de l'Université; il ne répond que par l'envie d'imiter les grands évêques, c'est-à-dire les grands agitateurs religieux. Homme d'autant plus dangereux qu'il a beaucoup d'esprit, d'ampleur, de souplesse et de jeunesse!»[1].

Le prélat avait été nommé au siège de Poitiers en 1849, au moment où la Deuxième République, rompant avec la politique de la Monarchie de Juillet, ne combattit nullement l'ultramontanisme[2]. Sous le Second Empire le gouvernement s'aperçut des brèches faites au gallicanisme modéré qui était resté celui d'une partie du clergé et des élites administratives, en particulier le Conseil d'État. A la suite d'une demande formulée par le concile provincial de Bordeaux, il fut accordé par le Saint-Siège à cette province le privilège de décerner les grades de baccalauréat et de licence en théologie. Pour éviter toute concurrence avec la faculté universitaire d'État placée dans sa ville archiépiscopale, le métropolitain de Bordeaux confia au siège de Poitiers le soin de cette opération[3].

Semblable faveur avait été aussi octroyée à Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans. En dépit des représentations très vives du ministre de l'Instruction publique et des Cultes en 1855-1856, les évêques qui avaient reçu le bref pontifical – lequel d'ailleurs n'avait pas suivi la voie normale d'enregistrement prévue pour les actes pontificaux – s'empressèrent d'organiser des sessions d'examen et de conférer soit à certains des élèves de leur séminaire soit à des membres de leur clergé les grades de bachelier et de licencié en théologie, le couronnement par le doctorat étant prévu auprès d'une université romaine.

Aux yeux des légistes cette pratique non autorisée constituait une grave infraction. En effet le monopole confié à l'Université interdisait à tout autre qu'à l'État de dispenser l'enseignement supérieur. La collation des grades était réservée aux facultés. En vertu du décret organique de l'Univerité, en date du 17 mars 1808, les six facultés de théologie catholique avaient seules le

---

* Les citations de documents sont tirés des archives suivantes; Rome, ARSI *Prov. Franciae 1872-1878, 12-XXVII 1-83;* ARSI *Reg. Epistolarum ad Prov. Franciae VI (1869-1880);* Vatican, Archives de la S.C. des Études, *parte IIa, busta 4a, Atti Francia,* Posizione *Poitiers* (non folioté).

[1] *Journal d'Hippolyte Fortoul, ministre de l'Instruction publique et des Cultes (1811-1856),* éd. Geneviève MASSA-GILLE, II (Genève 1989) 162.

[2] Austin GOUGH, *Paris and Rome. The Gallican Church and the Ultramontane Campaign, 1848-1853* (Oxford 1986).

[3] Louis BAUNARD, *Histoire du cardinal Pie, évêque de Poitiers,* (Poitiers et Paris 1886) I 420.

pouvoir de donner les cours publics et de délivrer, sous le sceau du ministre de l'Instruction publique, grand maître de l'Université, les diplômes de grade. Il est vrai qu'en dehors de celle de Paris, dont le doyen était depuis 1853 l'abbé Henry Maret, ces facultés étaient, par suite de leurs défaut d'institution canonique, des plus languissantes, à Rouen, Bordeaux, Toulouse et Aix, celle de Toulouse n'ayant même plus de professeurs en raison du refus d'un des archevêques, Mgr d'Astros, de présenter des candidats au ministre. Il reste qu'au regard de la loi l'envoi des brefs – celui destiné au cardinal de Bordeaux pour sa province datant du 27 avril 1855 – et leur mise à exécution constituaient une infraction caractérisée, même si l'ordre des facultés de théologie ne faisait l'objet d'aucune des dispositions du Concordat ni des Articles organiques. Fortoul réagit avec beaucoup de vigueur et adressa à son collègue des Affaires étrangères nombre de dépêches destinées à avertir la cour romaine, par le canal de l'ambassade de France, de l'impossibilité pour le gouvernement de l'Empereur d'admettre une semblable intervention du Saint-Siège, vu toutes les conséquences qui en découleraient dans les diocèses.

En fait cette question était liée à celle de la réorganisation des facultés de théologie de l'État, qui donna matière à une longue négociation entre 1856 et 1858. Mgr Pie joua un rôle important à ce sujet, car se rendant à Rome en 1856 il se livra à des critiques très vives contre le projet présenté par la France. Le 19 décembre il parla fortement contre l'enseignement théologique des facultés au secrétaire d'État, le cardinal Antonelli, qui se déclara convaincu et se montra beaucoup moins conciliant encore avec l'ambassadeur[4]. Plus tard Mgr Pie revint encore à la charge dans une note adressée le 6 juillet 1858 à Mgr Fioramonti, secrétaire des Lettres latines[5]:

> «Comment mettre à la tête du haut enseignement et du privilège de conférer les grades des hommes que les évêques ne voudraient pas employer dans leurs séminaires, soit à cause de leur doctrine peu sûre, soit à cause de leur esprit indépendant et peu ecclésiastique, soit à cause de leur incapacité notoire?»

L'évêque de Poitiers concluait au rejet de toute institution canonique des facultés d'Etat, fondée sur les bases proposées par le gouvernement.

En attendant, la distribution des grades fonctionna à Poitiers à bonne allure, puisque furent décernés en vingt-deux séances annuelles 354 diplômes de bachelier et 3 de licence pour la théologie, 98 de bacheliers et 3 de licence pour le droit ecclésiastique, dont les titulaires furent non seulement des élèves du grand séminaire mais des ecclésiastiques du diocèse déjà engagés dans le ministère.

Dès octobre 1854 Mgr Pie avait songé à instituer dans son diocèse un «cours de théologie supérieure», avec le concours des jésuites. Lors de ses voyages à Rome il lui fut donné d'apprécier l'enseignement de la Compagnie

---

[4] Ibid. 582-586.
[5] Rome, Archives Vaticanes, *Archivio particolare di Pio IX, 1521.*

au Collège romain et la personnalité des Pères Clément Schrader[6] et Camille Tedeschi[7]. Au XIXe siècle Poitiers possédait une résidence et un collège de la Compagnie[8]. C'est en 1842 que les bâtiments de la résidence avaient été achetés pour accueillir trois pères et deux frères travaillant au retour des schismatiques de la Petite Église. Construite de 1852 à 1854, l'église avait été consacrée par Mgr Pie. Des oeuvres diverses d'apostolat occupaient une vingtaine de religieux. Mgr Pie avait demandé à plus d'une reprise que la Compagnie se chargeât de son séminaire, confié à des Oblats. Il y avait aussi à Poitiers le collège jésuite Saint-Joseph, bâti à partir de 1858 et fonctionnant à partir de 1863-1864.

La chute du pouvoir pontifical en 1870 ayant entraîné de graves conséquences dans la nouvelle capitale de l'Italie pour le Collège romain, le Père Schrader et le Père Tedeschi reçurent l'hospitalité à Poitiers pour y enseigner et l'évêque se mit à penser plus sérieusement que jamais à la fondation d'une faculté de théologie, qui aurait à travers les siècles repris la tradition de l'université fondée en 1431 par Charles VII, reconnue comme *studium generale* par le pape Eugène IV, et dont la faculté de théologie avait été très liée à la présence des dominicains puis à celle des jésuites, installés depuis 1604 à Poitiers dans un collège incorporé à l'université en 1607.

Il faut observer que Mgr Pie, très bien en cour à Rome, traita dès le début de son entreprise directement avec la curie générale, en passant par-dessus la tête des autorités françaises de la même Compagnie, ce qui lui permit de triompher d'une solide opposition mais introduisit également beaucoup de difficultés et de tensions. Les documents conservés aux Archives Romaines de la Compagnie de Jésus – 83 pièces rangées sous le titre *Pictaviensis facultas theologica*[9] – permettent de suivre de près le déroulement des événements.

Le 27 juillet 1872 Mgr Pie écrit au Père de Ponlevoy[10], alors provincial de France:

> «A la suite d'une lettre que j'eus l'honneur de vous adresser vers la fin de 1870, le T.R.P. Général[11] daigna me répondre lui-même qu'il agréait en principe mes vues pour le rétablissement d'une faculté théologique chez nous et qu'il me donnerait son concours à cet effet, mais que les exigences du moment ne lui permettaient pas alors de détacher un professeur du Collège romain»[12].

---

[6] Klemens Schrader, * 22.11.1820, Itzum; SJ 11.5.1840, Prov. Rom.; † 23.2.1875, Poitiers. R. MENDIZÁBAL S.I., *Catalogus defunctorum in renata Societate Iesu ab a. 1814 ad a. 1970* (Roma 1972) 80, nº 432.

[7] Camillo Tedeschi, * 28.12.1822, Piacenza; SJ 18.9.1840, Prov. Ven.; † 10.5.1895, Milano. MENDIZÁBAL 153, nº 509.

[8] Voir la notice par Georges de Castillon et Pierre de la Rochebrochard: *Poitiers*, dans *Les établissements des Jésuites en France depuis quatre siècles. Répertoire topo-bibliographique* ... sous la direction de Pierre DELATTRE, S.J., IV (Enghien-Wetteren 1956) 60-72.

[9] Cité ici *Franciae 12-XXVII* et le numéro du document.

[10] Armand de Ponlevoy, * 25.9.1812, Vitré; SJ 16.10.1834, Prov. Franc.; † 27.11.1874, Paris. MENDIZÁBAL 79, nº 389.

[11] Petrus Beckx, * 8.2.1795, Sichem (Brabant); SJ 29.10.1819, Prov. Belg.; † 4.3.1887, Roma. MENDIZÁBAL 118, nº 569.

[12] ARSI *Franciae 12-XXVII* 2.

A cette époque la loi sur l'enseignement supérieur est en préparation en France, et l'évêque de Poitiers en suit de près l'avancement:

«Je viens prendre acte auprès du T.R.P. Général de mon droit de priorité en ce qui est du concours de votre Compagnie [...] Les jésuites ont enseigné à Poitiers depuis Maldonat[13] jusqu'à l'heure présente, hormis le temps où ils ont été bannis de l'enseignement public [...] L'organisation dont je ne parle point mais qui est depuis longtemps arrêtée dans mon esprit implique les cours supérieurs de philosophie, de belles-lettres et de science de votre collège Saint-Joseph comme faisant partie intégrante d'une université catholique libre. Il en fut ainsi dans l'université publique de Poitiers aux XVIIe et XVIIIe siècles. Dès l'origine les autres réguliers, les jacobins surtout, furent dans le même cas [...] La première faculté dont nous déclarons la création doit être la faculté de théologie: c'est celle que l'on nous conteste le moins et derrière laquelle viendront toutes les autres. Vous verrez par un *mandatum* pour l'indiction de notre 17e synode diocésain ce que nous avons fait jusqu'ici et ce dont je parle à mots couverts pour la première fois».

Le *mandatum* déclare en effet ceci: «Denique mentem quoque nostram vobis aperire intendimus, ac media indicare et proponere de instauranda, quantum res ad nos attinet, et paulatim complenda perficiendaque, simul ac id sineret publici juris dispositio, prisca nostra universitate Pictaviensi, olim a romanis pontificibus instituta regisque privilegiis cumulata. Cui quidem instaurationi, saltem quoad Facultates Sacrae Theologiae et Juris Canonici, jam praeiverunt ea quae, favente Sancta Sede, per decem et octo annos numquam intermisimus exercitia provincialia. Cum enim tam multi ex nostris, comparato prius magisterii artium titulo, non tantum baccalaureatus et licentiae sed doctoratus etiam theologicam canonicamve adepti sint lauream, non derepente et improviso ast e contra rei periculo jamdudum facto, paratisque a longe viribus, stadium ingrediemur».

Mgr Pie pouvait donc continuer sa lettre par d'autres demandes: «Tout serait gagné à mes yeux si le T.R.P. Général voulait, pour le ler ou le 15 octobre prochain, nous accorder un des vôtres comme professeur d'un grand cours de théologie dogmatique; cours qui se ferait dans une salle accessible du grand séminaire et pour lequel nous n'avons nul besoin de la loi. Je donnerais au collège Saint-Joseph ou à la résidence la somme convenue comme indemnité pour la présence de ce Père. Or l'effet à produire sur l'esprit de mes collègues dans l'épiscopat en faveur de notre oeuvre demande que ce premier Père soit un des professeurs ayant déjà enseigné avec éclat dans votre Collège romain. Par exemple le Père Schrader [...] aurait certainement le succès voulu en ces premiers temps [...] Nous procurerions à nous seuls douze ou quinze auditeurs intelligents et capables; le voisinage ajouterait de suite quelques-uns. Je confie l'affaire à votre zèle».

Dès le 16 août 1872 c'est l'assistant de France, le Père Ambroise Rubillon[14], qui annonça à l'évêque de Poitiers que le Général acceptait «de seconder un projet si sagement conçu et qui ouvre la voie à un très grand bien. Le

[13] Juan Maldonado, * 1533, Fuente del Maestro; SJ 10.8.1562, Prov. Rom.; † 5.1.1583, Roma. M. SCADUTO, *Catalogo dei gesuiti d'Italia 1540-1565* (Roma 1968) 89-90 (= Subsidia ad historiam S.I. 7).

[14] Ambroise Rubillon, * 7.12.1804, La Chappelle-aux-Filx-Méens; SJ 10.9.1825, Prov. Franc.; † 10.12.1888, Paris. MENDIZÁBAL 124, nº 919.

Père Schrader serait heureux de s'y employer dans la mesure de ses forces»[15]. Le Père Schrader s'inquiétait seulement de savoir s'il disposerait à Poitiers d'une bibliothèque suffisamment fournie pour le haut enseignement théologique. En novembre le Père Cerrone[16] fut également détaché à Poitiers pour l'enseignement de la philosophie. Il était difficile de faire plus car on ne savait pas à Rome si les collèges étrangers demeureraient dans la ville, par exemple le «collegio germanico-ungarico» où se donnaient provisoirement les cours naguère dispensés au Collège romain. En décembre 1873 le pape accorda au recteur du Collège romain de signer les diplômes des grades *Rector pontificiae Universitatis Gregorianae* et non plus *Rector Collegii romani*. Il ne convenait pas de désorganiser tout le corps enseignant en faisant de Poitiers une véritable succursale de Rome, comme le rêvait Mgr Pie. L'assistant de France écrivit cependant le 26 juin 1873 ces lignes encourageantes: «Notre Père [Général] pense avec le plus vif intérêt à votre oeuvre de Poitiers. Il a cité quelques noms pour répondre aux nouvelles demandes»[17].

Le 2 juin 1874 Mgr Pie s'adressa directement au Général, le Père Beckx:

«Il apparaît que ... la Compagnie aura rendu un service de premier ordre à l'Eglise de France en prenant les devants d'un haut enseignement théologique pleinement sûr et orthodoxe. La présence de deux professeurs aussi distingués que le Père Schrader et le Père Tedeschi est déjà, dans l'opinion générale, une prise de possession et une force acquise. Je suis plein de gratitude pour ces deux excellents Pères et je remercie Votre Révérence et son conseil d'avoir agréé que les grades qui vont consacrer ces deux premières années de travail soient conférés au nom du Collège romain dont notre oeuvre n'aspire qu'à être l'humble succursale. A partir de la rentrée scolaire d'octobre, une élite d'élèves ayant fait leurs deux années de philosophie avec vos Pères Cerrone, Tedeschi et Genni [*sic pour* Janni][18], vont commencer le cours régulier de quatre ans de dogme tel qu'il se fait au Collège romain»[19].

Un peu plus tard, le Père Schrader écrivit à son Général, le 2 juillet 1874, en des termes assez encourageants:

«Rogo P.V. ut disponat etiam de professore pro disciplina morali et, si fieri potest, de professore historiae ecclesiasticae qui porro jus quoque ecclesiasticum docere deberet. Ita theologi primi anni cursum suum theologicum inciperent ex norma Collegii romani rite et ordinate atque facultas theologica paulatim compleretur»[20].

Il se montrait peu favorable à l'envoi du Père Sanguinetti[21]:

«decisam aversionem habet contra quamvis cathedram in Gallia [...] Indigemus tandem characteribus tranquillis et pacatis, qui ob adversa adjuncta omnis generis ne-

---

[15] ARSI *Reg. Epistolarum ad Prov. Franciae V* 4.

[16] Giuseppe Cerrone, * 26.8.1817, Napoli; SJ 29.5.1830, Prov. Neap.; † 9.2.1873, Poitiers. MENDIZÁBAL 74, nº 110.

[17] *Reg. Epistolarum ad Prov. Franciae V* 4.

[18] Geronimo Janni, * 2.9.1830, Sta Maria Capua Vetere; SJ 31.12.1849, Prov. Neap.; † 21.4.1887, Sta. Maria Capua Vetere. MENDIZÁBAL 119, nº 601.

[19] *Franciae 12-XXVII* 3.

[20] Ibid. 4.

[21] Sebastiano Sanguineti, * 12.10.1829, Genova; SJ 20.9.1847, Prov. Taur.; † 27.1.1893, Roma. MENDIZÁBAL 143, nº 952.

que perturbantur facile neque pati tacite patienterque sustinere et abstinere detrectant. Hinc mihi quantum ejus recordor, videretur aptior P. Tosi»[22].

Il faudrait aussi songer à un professeur de physique et chimie, et aussi de logique et morale. C'est alors que l'on pourrait conférer des grades en philosophie et aussi recevoir des laïcs au cours de philosophie. Le 19 juillet 1874, le même Père Schrader observe qu'il faudrait régler le statut juridique des enseignements donnés à Poitiers. Le provincial de Paris refuse de prendre aucune responsabilité, par exemple pour les diplômes des grades. Tant au sein de la Compagnie en France qu'à la nonciature de Paris on se montre très réservé sur l'entreprise de Poitiers[23].

D'après le Père Schrader, le procureur de la résidence des jésuites à Poitiers[24], qui héberge les réfugiés venus de Rome, se plaint de l'insuffisance de la pension versée par l'évêque, soit 1200 francs. Une petite communauté ne saurait supporter une charge de ce genre[25]. L'évêque répond évasivement sur le sujet: «Habentur magna contra eum praejudicia et haec etiam apud non paucos e nostris, quasi uti vel abuti nobis vellet»[26]. Schrader ajoute la demande relative au pouvoir de conférer les grades pour la faculté de philosophie comme pour celle de théologie.

La mort vint dégarnir la future faculté de théologie de deux de ses maîtres les plus illustres: le Père Cerrone, disparu le 9 février 1873, et le Père Schrader, qui le suivit le 23 février 1875. Il fallut désormais compter sur un personnel venu non plus seulement de Rome mais fourni par la province de France de la Compagnie. Or la plus vive résistance allait être tenacement opposée aux voeux de Mgr Pie par le nouveau supérieur de la province de Paris, le Père Mourier[27]. Dès le 8 mars 1875 il avertissait le Général qu'aucun sujet ne pourrait être fourni par lui à Poitiers[28]. Le 20 avril il envoyait un compte rendu de sa visite à Poitiers: «J'ai causé avec les Pères, j'ai vu Sa Grandeur. Voici ses propositions: nous confier son séminaire au mois d'août. Il y aurait neuf professeurs et membres du personnel et pour quelque temps l'évêque peut encore donner quelques professeurs»[29]. D'après Mgr Pie,

«en France les études du clergé sont à reprendre, à refaire. On viendrait à Poitiers des autres diocèses. Car Monseigneur a un terrain où il construirait de suite pour recevoir ceux qui lui seraient envoyés par les évêques. L'action de l'université s'étendrait au loin. Elle ferait des savants, de vrais savants, ce serait, selon l'expression de

---

[22] Luigi Tosi, * 21.6.1835, Roma; SJ 1.2.1855, Prov. Rom.; † 21.4.1882, Castel Gandolfo. MENDIZÁBAL 100, n⁰ 572.
[23] *Franciae 12-XXVII* 5.
[24] François Leroy, * 19.3.1819, Yvignac; SJ 16.5.1843, Prov. Franc.; † 8.12.1887, Versailles. MENDIZÁBAL 121, n⁰ 722.
[25] *Franciae 12-XXVII* 6 – 29 novembre 1874.
[26] Ibid. 7 – 20 décembre 1874.
[27] Emmanuel Mourier, * 9.1.1835, Grez; SJ 29.11.1855, Prov. Franc.; † 16.10.1914, Paris. MENDIZÁBAL 242, n⁰ 393.
[28] *Franciae 12-XXVII* 8.
[29] Ibid. 9.

Sa Grandeur, une pépinière d'évêques. Monseigneur gémit de l'introduction des non valeurs dans les rangs de la hiérarchie. La Compagnie, sans danger pour elle et sans bruit, peut porter là, et là seulement, remède à ce mal. Ailleurs elle ne trouvera pas le terrain préparé et offert». Le sentiment du provincial est «1°) qu'il y a un vrai bien à faire, mais où trouver le personnel nécessaire? 2°) il y aurait trois maisons à Poitiers. 3°) Si l'on se fût établi à Laval, sans ajouter un seul professeur on aurait pu faire le même bien. Monseigneur n'est pas immortel, lui disparu que deviendrons-nous? Si [Votre Paternité] accepte l'oeuvre, ce sera à elle de trouver des professeurs. Si elle ne le peut, je crois que c'est chose décidée et rompue. Paris ne pourrait certainement pas fournir ce personnel de professeurs».

Stimulé par le grand changement que représente la loi sur la liberté de l'enseignement supérieur, Mgr Pie éprouvait cependant de vives appréhensions quant au recrutement des futures facultés libres:

«Les universités libres, telles qu'on parle de les établir dès que la liberté de l'enseignement supérieur aura été accordée, sont une menace de plus. Le professorat, issu de provenances diverses, y reflètera toutes les nuances, toutes les dissidences, et je dirai toutes les défaillances intellectuelles des hommes d'aujourd'hui. L'esprit de ces universités, dépourvues d'ensemble et de direction, créera presqu' infailliblement chez nous des dangers nouveaux de plus d'une sorte. ... En dehors [de la Compagnie de Jésus], l'homogénéité fera absolument défaut dans les chaires de théologie, de philosophie et de droit public ... à cause des ombrages encore existants et toujours prêts à renaître, il semble bon que la Compagnie opère sans trop d'éclat, avec le concours et sous la responsabilité de l'autorité épiscopale»[30].

A Poitiers il faudrait aussi que le séminaire fût placé dans les mêmes mains, pour éviter tiraillements et conflits.

«Tandis que la faculté philosophico-théologique sera distincte du séminaire par l'établissement de salles construites sur un terrain diocésain adjacent, l'internat pourra être ou le séminaire même pour ceux qui s'y uniraient aux étudiants diocésains ou le *convictus* particulier établi soit dans les étages supérieurs de l'édifice contigu au séminaire soit chez les Pères de la résidence du Jésus, s'ils sont amenés, comme il y a lieu de le croire, à lui donner cette destination.

[...] 11°) le *quadriennium* théologique, tel qu'il existe au Collège romain et dans la Compagnie, se composera et il se compose déjà des élèves poitevins ayant obtenu les grades littéraires et philosophiques. Nos classes annuelles étant d'environ 35 séminaristes, à supposer seulement les gradués en philosophie, chaque année le séminaire donnerait pour sa part 40 élèves environ à ce cours de quatre ans.

12°) Les évêques disposés à envoyer des sujets n'attendent, et je n'attends pour me rendre à leurs demandes, qu'un état de choses fixe et défini. La direction spirituelle des Pères de la Compagnie, soit au séminaire soit dans le *convictus,* doit être, avant tout, assurée.

[...] 21°) Tout ce plan a été exposé dès le début au T.R.P. Général et aux PP. Assistants de France, tant par écrit que de vive voix, et il en a été donné communication au R.P. de Ponlevoy, alors provincial de Paris. Il a été prévu dès lors qu'il faudrait

[30] Ibid. 10.

deux on trois ans d'essai avant d'arriver à l'existence définitive. C'est en vue de cet avenir que le R.P. Schrader a d'abord été envoyé. Le Saint-Père l'a spécialement béni à son départ en 1872.

Dans un voyage et un séjour fait à Rome principalement à cette intention en 1873, l'évêque de [Poitiers] a entretenu à fond de la chose le cardinal Capalti, alors préfet de la congrégation des Études. Le cardinal a goûté et encouragé l'oeuvre commencée et l'organisation projetée. Il a fait remarquer que, dans ces termes, l'entreprise se trouvait conforme aux dispositions prises par le Saint-Siège envers les facultés théologico-philosophiques d'Italie depuis la sécularisation des universités. De son côté le cardinal secrétaire d'État a pleinement approuvé cette manière de procéder, contre laquelle le pouvoir civil n'aurait aucune objection à élever, même en dehors de la loi sur la liberté de l'enseignement supérieur. [...] 25⁰) L'opinion est formée concernant le siège d'un enseignement supérieur à Poitiers. Nos conciles provinciaux, approuvés à Rome, ayant décrété l'établissement d'un jury provincial chargé de conférer les grades en théologie et en droit canon, le cardinal métropolitain a désiré que le centre fût établi à Poitiers pour éviter le voisinage de la faculté de théologie universitaire existant à Bordeaux. Depuis 1854, dans vingt-deux sessions annuelles, le baccalauréat et la licence ont été conférés à un grand nombre de candidats de sept diocèses de la métropole et des trois diocèses des colonies qui en relèvent. Près de vingt d'entre eux ont obtenu le doctorat soit à Rome, où plusieurs ont été achever leurs études, soit chez nous-mêmes, où après avoir été déclarés *dignes* du doctorat à la suite de soutenances solennelles, leur diplôme a reçu la confirmation de Saint-Père.

26⁰) Nous possédons donc par avance les éléments d'un véritable collège théologique.

27⁰) [...] Depuis trois ans déjà les Pères de la Compagnie de Jésus sont venus constituer un professorat régulier selon les usages et traditions du Collège romain».

Le 1er mai 1875 Mgr Pie remercia le Général de l'envoi du Père Wilmers[31].« Le moment est venu de substituer au provisoire un état fixe et assuré»[32]. Et de nouveau le 29 juin 1875, au même:

«Sur les bases nécessaires de notre faculté, nous sommes pleinement d'accord. Toute université reconnue dans l'Eglise est de droit papale. Je n'entreprendrais pas la chose si cette faculté philosophico-canonico-théologique ne devait avoir sa pleine autonomie et si l'évêque devait avoir vis-à-vis d'elle, en dehors de ce qui compète de droit commun à l'ordinaire, d'autres attributions que celles qui lui seraient déléguées par le Saint-Siège à l'effet de couvrir l'oeuvre de sa responsabilité et de sa sauvegarde vis-à-vis du gouvernement et de l'opinion publique. Ainsi le séminaire épiscopal se composant du supérieur, du professeur de morale, de celui du petit cours de dogme et de l'économe, en dehors de cela le reste du personnel formant la faculté sera canoniquement sous la conduite du recteur de ladite faculté. Par un traité conclu entre l'évêque et le Général, et approuvé du Saint-Siège, il sera réglé et stipulé que la Compagnie, chargée de l'enseignement et de la direction de cette faculté, l'est à condition de suivre de point en point le *ratio studiorum* de l'université grégorienne, à laquelle la nouvelle faculté poitevine est comme affiliée. Le certificat des grades obtenus sera dé-

---

[31] Wilhelm Wilmers, * 30.1.1817, Boken (Westfalen); SJ 29.9.1834, Prov. Germ.; † 9.5.1899, Roermond. MENDIZÁBAL 170, nº 444.

[32] *Franciae 12-XXVII* 11.

livré par le recteur, et ces grades ont à nos yeux une valeur particulière en ce qu'ils équivaudront à ceux de l'université grégorienne. Seulement le diplôme serait ensuite minuté par l'évêque comme délégué apostolique: formalité nécessaire auprès du gouvernement, lequel, étant investi par le concordat de certaines attributions importantes, devra naturellement recevoir communication des procès-verbaux de collation des grades»[33].

A ce point de la lettre Mgr Pie accuse réception d'une lettre du Général du 6 juin et il ajoute:

«Je me suis incliné devant votre décision: demeurer dans le *statu quo* jusqu'en octobre 1876 [...] Je n'y voyais pas d'objection absolue. Le vote de la loi, désormais assuré, est venu gravement compliquer l'affaire [...] L'heure de la liberté va sonner l'heure du danger et de la division [...] Le cardinal Pitra, partant de Rome, nous écrit: «Le Saint-Père a pris occasion de me charger expressément de prier les évêques français de ne pas multiplier les demandes d'universités. Sa Sainteté a paru disposée à n'en accorder que trois. Cambrai a comme pris position. Paris est inévitable, dit-on. Monseigneur serait bien inspiré de ne pas différer de poser la question pour Poitiers». «Il importe, reprend Mgr Pie, que je puisse répondre très prochainement que le cours supérieur de théologie qui fonctionne à Poitiers depuis des années va se mettre en règle pour devenir canoniquement et civilement une faculté de théologie de plein exercice. Nous avons pour nous le fait de la possession acquise et nous ne profitons de la loi que pour régulariser davantage ce qui a l'existence antérieurement à la loi».

Il faudrait commencer dès la rentrée d'octobre: «L'affaire est mûre, l'heure est solennelle».

En fait Mgr Pie, conscient des résistances à son projet au sein des membres français de la Compagnie, eut l'adresse de jouer de son crédit dans les plus hautes sphères de l'Eglise et d'obtenir ainsi une véritable mise en demeure aux jésuites venue du pontife lui-même. Il se tourna donc vers la congrégation des Études, alors dans toute la nouveauté de son rôle d'organe à vocation universelle[34]. Les principaux documents relatifs à cet échange ont été conservés[35].

Le 17 juillet 1875 Mgr Pie adressa une lettre à Mgr Mercurelli, secrétaire de la congrégation des Études, où il rappelait que lors de son passage à Rome en janvier 1873, il avait entretenu le préfet de la congrégation, le cardinal Capalti, ainsi que le cardinal Antonelli, de ses projets d'instruction théologique, et que ceci donnait au futur établissement une «priorité d'existence». Il joignait à sa missive deux notes destinées à la congrégation: I. Dans quelle situation se trouve l'Eglise vis-à-vis de la légalité française par rapport à l'érection d'une faculté de théologie? II. Quelques réflexions sur les conséquences de la liberté de l'enseignement supérieur, en ce qui est des facultés de théologie.

---

[33] Ibid. 12.

[34] Voir Niccolo Del Re, *La curia romana. Lineamenti storico-giuridici* (Roma 1970) 173-184; *Breviarium historiae Sacrae Congregationis de seminariis et studiorum universitatibus*, dans *Seminaria Ecclesiae Catholicae* (Romae 1963) 175-255.

[35] Archives de la S. Congrégation des Études, *parte IIa, busta 4a, Atti, Francia*, posizione *Poitiers*, non fol.

«La difficulté est grande, écrit l'évêque de Poitiers, de créer tout d'un jet un corps enseignant [comme on l'a fait à Lille, où] déjà on a adopté la langue française pour l'enseignement de la philosophie et du droit naturel, ce qui est la suppression de l'enseignement vraiment scolastique. Que dire de la capitale? Au point de vue de la doctrine religieuse, c'est le lieu le plus justement suspect à tous les observateurs intelligents [...] L'école des Carmes a donné au concile du Vatican plusieurs de ses principaux opposants: les noms de NN.SS. Place (avant lui Cruise) de Marseille, Hugonin de Bayeux, Meignan de Châlons, Foulon de Nancy, etc, font assez bien connaître la pensée et l'esprit régnant dans cette école. Le professorat d'une faculté théologique se recrutera un peu à Saint-Sulpice, un peu à l'Oratoire, un peu chez les dominicains lacordairiens, un peu à la Sorbonne et à Sainte-Geneviève».

En revanche à Poitiers «depuis plus de vingt ans déjà un centre d'études et de collation des grades ecclésiastiques a été établi. Depuis 1854 il y a eu dans cette ville une session annuelle pour les examens, soutenances de thèses et collation de grades, avec la participation des maîtres en théologie les plus distingués du clergé séculier et régulier». L'évêque a appelé dans sa ville épiscopale un détachement de professeurs du Collège romain pour former «une véritable succursale de l'université grégorienne ... C'est cette faculté qui est en exercice depuis quelques années», avec les Pères Wilmers, Palomba[36], Tedeschi et Ferretti[37]. L'évêque demande au Saint-Siège la reconnaissance apostolique pour la faculté de théologie existant à Poitiers, comme il l'a fait à Gênes par un décret «présenté par le cardinal Capalti comme le type et la norme de la voie dans laquelle le Saint-Père désirerait qu'on entrât désormais».

Il prie aussi le pontife de ratifier le traité à intervenir entre l'évêque de Poitiers et le Général de la Compagnie de Jésus, «qui laisserait à cette dernière l'entière direction des études». «A aucun point de vue le titre de faculté ne serait un titre usurpé: M. le recteur de l'académie de Poitiers, qui est venu me voir hier, m'a pareillement déclaré n'avoir rien à opposer à l'existence de la faculté canonique de théologie déjà organisée à Poitiers. Pour sa part il la verra d'un bon oeil». L'avantage pour l'Eglise de cette érection c'est que la qualité de faculté attirera les clercs étrangers et les jeunes laïcs chrétiens vers Poitiers.

L'évêque souhaite obtenir pour la fondation un bref apostolique et non un décret de la congrégation des Etudes, car seul le premier aura la valeur légale que lui reconnaît en France la pratique administrative[38].

En marge de cette missive de Mgr Pie figurent les observations d'un consulteur de la congrégation, qui se montre réservé. Quels seront, demandet-il, les bienfaits de la loi? Les titres décernés au nom du souverain pontife auront-ils une valeur? Les cas de Turin et de Gênes sont tout différents puisqu'il n'existe plus en Italie de faculté de théologie d'État. En revanche le secrétaire de la congrégation, Mgr Czacki, répond fort aimablement au prélat, le 31 juillet 1875. Il se déclare très favorable à une demande à présenter dans

[36] Beniamino Palomba, * 21.1.1818, Napoli; SJ 17.9.1832, Prov. Neap.; † 6.12.1896, Napoli. MENDIZÁBAL 159, nº 871.

[37] Augusto Ferretti, * 31.8.1845, Roma; SJ 5.11.1862, Prov. Rom.; † 1.3.1911, Roma. MENDIZÁBAL 224, nº 416.

[38] Archives de la S. Congrégation des Études, *parte IIa, busta 4a, Atti, Francia,* posizione *Poitiers,* non fol.

les formes pour obtenir un bref; le pape l'a autorisé à écrire au Général de la Compagnie de Jésus. Dès le 5 août 1875 Mgr Pie s'empresse de répondre à Mgr Czacki. Le cardinal archevêque de Paris lui a confié que

«sa pensée ne s'était pas portée du côté de l'enseignement théologique, que le séminaire de Saint-Sulpice d'une part, la faculté de théologie de la Sorbonne d'autre part, sauf amélioration et régularisation de celle-ci, offraient suffisamment ce qu'on peut désirer à cet égard».

Le besoin le plus urgent à ses yeux est celui d'une école libre de médecine.

«De tout ceci, reprend Pie, il résulte qu'à Paris l'université catholique consisterait présentement à faire des carabins spiritualistes, ce qui sans doute est quelque chose, ou à servir aux jeunes gens des tartines catholico-libérales. Il faut un lieu où l'on enseigne les doctrines du *Syllabus*, car même chez les meilleurs des maîtres eux-mêmes, la soumission est dans la volonté et non dans l'intelligence. C'est une soumission résignée, ce n'est pas une soumission éclairée»[39].

Le 7 août 1875 Mgr Pie écrit de nouveau à la congrégation des Études. Il n'a pas encore reçu de réponse définitive du Général, mais se sait appuyé par le Père Laurençot[40], assistant de France, et par le Père Fessard[41], ancien provincial de Paris, résidant à Blois, ainsi que par Mgr de la Bouillerie, coadjuteur de Bordeaux.

«J'ai vu à Paris le secrétaire du comité consultatif du ministère de l'Instruction publique et je l'ai fait deviser sur les conséquences de la nouvelle loi. Il reconnaît sans difficulté que l'École de théologie préexistante à Poitiers peut légalement prendre le titre de faculté de théologie, à la seule condition, posée par la loi, qu'elle comptera dans son sein autant de professeurs qu'il en existe dans celle des facultés de théologie de l'État où il y en a le moins. Nous sommes en règle à cet égard. Vu le régime concordataire qui donne au pouvoir laïque les droits de nomination ou d'agrément par rapport aux dignités ou emplois ecclésiastiques, le ministère recevra volontiers désormais de l'évêque dans le diocèse duquel existera canoniquement une faculté libre comme celle-ci le procès-verbal de collation des grades, à titre officieux de renseignement utile, bien que ces grades n'aient pas par eux-mêmes aux yeux de la loi une valeur civile. Tel a été le résultat de l'entretien»[42].

Mgr Pie joint la lettre du cardinal Donnet, archevêque de Bordeaux, datée du 7 août 1875, qui retourne revêtus de sa signature les diplômes de baccalauréat et de licence décernés à Poitiers. Il se félicite de l'existence de la «commission apostolique» siégeant à Poitiers pour la collation des grades et encourage l'idée de la fondation d'une véritable faculté.

---

[39] Ibid.

[40] Joseph Laurençot, * 25.11.1824, Nouvelle-lès-la Charité; SJ 15.2.1844, Prov. Lugd.; † 29.8.1899, Paray-le-Monial. MENDIZÁBAL 171, nº 524.

[41] Michel Fessard, * 10.2.1812, Baons-le-Conte; SJ 25.10.1833, Prov. Franc.; † 1.4.1893, Poitiers. MENDIZÁBAL 144, nº 006.

[42] Archives de la S. Congrégation des Études, *parte IIa, busta 4a, Atti, Francia,* posizione *Poitiers,* non fol.

Ici se place l'intervention suprême. Le Père Mourier venait d'écrire, le 1er juillet 1875, une lettre peu encourageante au Général»[43]. Il faudrait, écrit-il, pour que l'université eût de l'avenir, qu'elle ne fût pas simplement poitevine mais certainement, par engagements positifs, rédigés par écrit et signés par douze ou quinze évêques, *université interdiocésaine*». La loi exige la simultanéité de trois facultés et il faudra par suite ajouter à la théologie celle des lettres et celle de droit (ici le provincial se trompe, car la théologie ne fut jamais comptée comme une faculté aux yeux de l'administration chargée d'appliquer la loi de 1875).

Le provincial pense qu'il faudrait au moins la réunion des provinces ecclésiastiques de Bordeaux et de Bourges à celle de Poitiers, chaque diocèse envoyant au moins deux sujets reconnus capables chaque année, ce qui donnerait douze élèves par diocèse pour le cours des six années d'études. Mgr Pie a-t-il rien qui puisse assurer cette capitale et primordiale condition? L'idée de l'évêque de Poitiers d'insérer la faculté dans le séminaire va créer de grandes difficultés. Les autres évêques ne s'intéresseront pas à une oeuvre de ce caractère, qui ne sera leur que d'une façon très lointaine. Il faut un établissement relevant à parts égales de chaque évêque. Le provincial rappelle que la province a déjà tant de charges et un personnel si peu nombreux que tout détachement serait impossible. Et il ajoute, le 22 juillet 1875: «Je suis forcé de répondre *Non possum*. Je ne puis, dans l'état actuel de la province, donner un supérieur, un professeur de morale, un professeur de petit dogme, un économe, un père spirituel»[44].

Mais voici que Mgr Czacki écrit au Général, le 1er août 1875. Il a reçu du pape pour examen la lettre où Mgr Pie fait instance pour sa future faculté, qui serait un fac-similé du Collège romain.

«Ce projet, comme Votre Paternité le comprendra, a dû sourire à Sa Sainteté, vu que d'un côté il lui donne la garantie que la première faculté libre qui serait érigée en France se trouverait entre de bonnes mains et que de l'autre ce projet fait le plus grand honneur à la Compagnie [...] Sa Sainteté, quoiqu'en général peu disposée à ce genre d'initiative, a cette fois voulu mettre de côté son habituelle répugnance et m'a chargé de vous faire connaître qu'il lui serait très agréable que vous puissiez contenter ce digne prélat, vu toutes les circonstances que lui expose l'évêque de Poitiers, comme à cause des conséquences qu'elles comportent et dont je viens de vous tracer le résumé. Je crois, par tout ce qui précède, m'être acquitté de l'ordre suprême dont je suis honoré»[45].

Comme si ce n'était pas suffisant, le Père Valentino Steccanella[46] écrit aussi au Général, le 4 août 1875, après avoir eu audience du pape le matin même:

«Premesso che molti vescovi in Francia domandavano di fondare università e come in ciò vedea un pericolo, stante la difficoltà di trovare tanti professori all'uopo, ha

[43] *Franciae 12-XXVII* 13.
[44] Ibid. 14.
[45] Ibid. 15.
[46] Valentino Steccanella, * 12.2.1819, Monteforte; SJ 10.10.1838, Prov. Ven.; † 12.5.1897, Roma. MENDIZÁBAL 161, n^0^ 987.

soggiunto desiderar egli che la università di Poitiers sia università *modello* in mano della Compagnia. Di modo che a quanti venissero a domandargli la facoltà di aprire università possa rispondere che consente mà a patto che si uniformino alle regole e massime della università di Poitiers. «Ma avendo Mgr Pie scritto al vostro P. Generale per i soggetti, questo nella sua risposta è uscito per la gatteruola, cioè ha dato una risposta evasiva. Fategli sapere che io desidero che egli gusti il mio pensiero della università modello». Al che ho risposto che oggi stesso avrei scritto a Vostra Paternità»[47].

Enfin le 16 août 1875 le Père Laurençot écrivait aussi au Général après une visite de Mgr Czacki, qui lui avait lu une lettre du cardinal-archevêque de Bordeaux encourageant Mgr Pie à inaugurer à Poitiers une université catholique:

«Mgr Czacki semble persuadé que nous devons tout faire pour seconder les vues de Mgr de Poitiers: que c'est une circonstance unique, exceptionnelle pour la Compagnie, de prendre possession de ce haut enseignement catholique dès le début des créations que va susciter la loi de l'enseignement supérieur [...] Que le Saint-Père sera très satisfait de voir l'enseignement théologique confié à la Compagnie plutôt qu'à des professeurs dont les doctrines seraient moins sûrement romaines, etc. S'il m'est permis de formuler ici mon petit avis, je dirai que je partage pleinement cette manière de voir. Telle est aussi la pensée du Père Franzelin[48]»[49].

Ainsi pressé de tout côté, le Général n'avait plus qu'à s'exécuter. Dans une lettre datée de Fiesole, le 8 août 1875, il rappela à Mgr Czacki ce qu'il avait déjà fait et les besoins de chaque province, en particulier celle de Paris, déjà chargée du maintien de collèges et de grandes écoles comme Sainte-Geneviève: «Par déférence aux désirs du Saint-Père, je fais de nouveaux efforts et j'espère porter à sept le nombre des professeurs à offrir à Mgr l'évêque de Poitiers. Avec ce personnel le vénéré prélat pourra ouvrir en octobre prochain les cours de sa faculté»[50].

Le 18 août Mgr Pie se déclare satisfait de la lettre qu'il a reçue du Général: la Compagnie s'en tiendra pour le moment à la direction de la faculté, non à celle du séminaire. C'est au fond la meilleure solution, d'autant que les quatre prêtres qui demeurent à la direction du séminaire sont aussi déférents que possible envers la Compagnie. Le contrat à faire avec le Général est moins urgent, le séminaire restant hors de cause et les engagements réciproques résultant de la demande faite au Général et de l'envoi qu'il annonce[51].

Dès le 29 août 1875 Mgr Pie faisait part de ses sentiments au Général même, se félicitant de la réponse favorable de ce dernier:

«Nous aurons à Poitiers, dans la jonction de Saint-Joseph, du séminaire et de la faculté une vraie succursale du Collège romain, où seront cultivées toutes les connais-

[47] *Franciae 12-XXVII* 17.
[48] Johann B. Franzelin, * 15.4.1816, Aldein (Tirol); SJ 27.7.1834, Prov. Austr.; † 11.12.1886, Roma. MENDIZÁBAL 117, n° 526.
[49] *Franciae 12-XXVII* 17 bis.
[50] Archives de la S. Congrégation des Études, posizione *Poitiers*. non fol.
[51] Ibid.

sances [...] à l'exclusion du droit et de la médecine, qui sont hors de votre cadre grégorien»[52]. Et il ajoutait non sans quelque ironie: «Vos excellents Pères de Paris, pour qui rien n'est beau comme la capitale, ne tarderont pas à s'y apercevoir que la place qu'on veut leur y faire dans une mosaïque où il leur sera peut-être difficile de ne pas occuper leur petit coin est loin de leur donner la liberté et les garanties que leur assurent l'unité d'action et d'enseignement qui s'offrent ici».

Le 15 septembre 1875, Mgr Pie écrit de nouveau au secrétaire de la congrégation des Études. On parle de l'installation d'une faculté de théologie protestante, que le gouvernement a refusée. «Ce culte, par sa propre constitution légale et organique, donne à l'État la place que les facultés catholiques libres réservent au Saint-Siège».

«Le nom légal de *faculté de théologie* ne nous importe que pour écarter l'idée d'un simple enseignement de séminaire diocésain ou épiscopal. Or dans le langage usité de l'Église, ce mot est très bien suppléé par celui de collège théologique. On pourrait donc dire *Institutum seu Collegium theologicum auctoritate nostra apostolica confirmamus et approbamus*». De toute manière «imaginer que le monopole d'État subsiste dans la matière où il peut le moins logiquement exister, c'est-à-dire quant à l'enseignement de la théologie, personne, hormis peut-être Mgr Maret et les autres professeurs payés par l'Etat, ne saurait admettre cette subtilité»[53].

Dans les archives de la congrégation des Études on retrouve la minute du bref décidant l'érection de la faculté et école théologique de Poitiers, avec les corrections autographes du secrétaire, Mgr Czacki, ainsi que la minute de la lettre d'envoi du bref. Dès le 11 octobre 1875 Mgr Pie peut exprimer au secrétaire ses chaleureux remerciements pour l'envoi de ce document de première importance. Il revient une fois de plus sur les facultés de théologie de l'État:

«Dans les données actuelles et surtout avec le personnel existant, la canonicité des facultés de l'État serait le plus grand dommage qui ait jamais été infligé à notre pauvre France chrétienne et ecclésiastique. Les raisons et les moyens de temporiser et de décliner abondent. C'est un des motifs pour lesquels nous sommes grandement attentifs à ne point faire parade et triomphe de notre succès, dont la presse ne dit mot jusqu'à cette heure»[54].

Sentant combien il serait dangereux pour les intérêts de Poitiers que survînt la reconnaissance canonique par Rome des facultés de théologie universitaires, il insiste encore auprès de Mgr Czacki le 21 octobre:

«Quant à Mgr Maret et les autres doyens des facultés de l'État, ils se remuent et tâchent d'intéresser les évêques à leur cause. Comme moyen de faire vivre six ou huit prêtres aux frais de l'État dans les villes où sont ces facultés, les ordinaires regretteraient que cette proie leur échappât par la suppression, déjà mise en avant, de ces fa-

---

[52] *Franciae 12-XXVII* 18.
[53] Archives de la S. Congrégation des Études, posizione *Poitiers,* non fol.
[54] Ibid.

cultés réputées inutiles pour les laïcs autant que pour les prêtres. De là un certain nombre d'adhésions aux démarches de Monseigneur de la Sorbonne. Mais il suffit de connaître le personnel de ces facultés, les mauvaises doctrines des uns dans le passé, l'incapacité des autres, pour considérer la consécration de ces écoles comme impossible»[55].

Le 26 octobre 1875 c'est encore une vive attaque contre les facultés de l'État et l'écrit de Mgr Maret en leur faveur tout juste paru alors. Parler comme le fait ce dernier de «faculté épiscopale» est fort dangereux: «C'est ce caractère qui ne laisse pas de donner des inquiétudes, vu la composition partielle d'un épiscopat nommé par l'initiative du pouvoir civil et divisé sur des points importants de doctrine»[56]. Même thème et même ardeur polémique dans la longue lettre au même prélat en date du 18 janvier 1876:

«L'État veut maintenir la théologie à la tête de son enseignement, à la bonne heure, mais alors que le corps soit de même substance que la tête; corps hétérodoxe, tête orthodoxe. Et puis quand on dit *tête*, ce n'est pas vrai; la tête c'est le ministre, qui peut être protestant, philosophe à l'Index, etc: Guizot, Cousin, libre penseur; Duruy, J. Simon, etc. Puis au-dessous de cette tête c'est le Conseil supérieur, où siègent de droit les représentants de tous les cultes et de toutes les opinions: puis c'est le vice-recteur de Paris, placé au-dessus de tous les doyens, y compris celui de la faculté de théologie»[57].

Pendant ce temps les échanges se poursuivaient au sein de la Compagnie. Les professeurs envoyés à Poitiers laissaient deviner certaines contrariétés et tensions. Ainsi le Père Wilmers, qui fit part au Général des difficultés dues aux questions pratiques, le logement surtout. Ainsi le Père Tedeschi, arrivé à Poitiers le 31 août: les trois professeurs envoyés par le Général enseigneront l'Écriture, l'hébreu, l'histoire ecclésiastique et la théologie morale, mais le provincial refuse de donner un sujet qui conviendrait pour la logique et il faudrait que le Général le presse de cesser son opposition[58]. Le 26 septembre 1875 le Père Wilmers annonce qu'évêque et provincial se sont vus: ils diffèrent sur le point du *convictus* théologique, que le prélat veut faire bâtir à côté du séminaire et que le provincial tient pour une annexe de ce séminaire[59].

En octobre 1875 arrive le bref d'érection de la faculté, daté du 1er de ce mois, que l'évêque a rendu public, avant de recevoir la profession de foi des professeurs. On ne fait dans ce document aucune mention de la Compagnie de Jésus ni de l'Université Grégorienne. Il est dit en revanche que la faculté peut accorder les grades, même celui du doctorat. L'évêque juge qu' obtenue l'institution canonique les prélats français vont envoyer des sujets, ce qui est déjà le cas pour Quimper et Le Mans[60].

---

[55] Ibid.
[56] Ibid.
[57] Ibid.
[58] *Franciae 12-XXVII* 20.
[59] Ibid. 21.
[60] Ibid. 22.

Comment se présente l'établissement au lendemain de son érection canonique? On possède des *Notae quaedam circa Pictaviensem Universitatem*[61]. L'effectif se compose de treize personnes, dont six professeurs pour la théologie, cinq pour la philosophie, un recteur et un préfet. Manquent encore un économe, un père spirituel et un ministre. Pour les élèves, il faudrait que le pape invitât les évêques à envoyer des sujets, qui paieraient pension; il faudrait prévoir des bourses et des demibourses. Pour quinze personnes tout compris la dépense est estimée à 30.000 francs, soit un capital de 600.000 francs, sans parler des dépenses pour la bibliothèque, le cabinet de physique, etc. La prise en charge du séminaire diocésain apporterait d'autres ressources, mais qui ne suffiraient pas non plus. Accepter cette charge allégerait la dépense totale et constituerait une sécurité pour l'avenir, mais c'est s'exposer à des jalousies dans le clergé et aux soucis de l'administration temporelle. La faculté semblera absorbée dans le séminaire. La difficulté majeure reste le recrutement des professeurs. En droit on dira que la Compagnie est libre, mais en fait elle ne le sera qu'autant que la faculté reposera sur une fondation distincte et séparée. Il vaudrait mieux que l'ordinaire fût maître dans son séminaire et la Compagnie libre dans son collège, où elle dirige les études sous la haute autorité du siège apostolique, selon sa *ratio studiorum,* et où les séminaristes viennent recevoir des leçons de philosophie et de théologie.

La résistance du provincial, le Père Mourier, ne fléchit pas. Il écrit de Nantes au Général, le 13 octobre 1875:

«J'admets de tout coeur l'université et je ne songe certes pas à discuter ce point. Mais comme on ne fait rien (ce semble) pour en assurer l'existence et qu'on me paraît la compromettre, dans l'intérêt de cette oeuvre si belle, que je voudrais voir réussir, j'ai demandé à aller vous entretenir sur ce sujet. La question du séminaire, quoique bien sérieuse, n'est pas la partie importante de cette affaire [...] Après une première entrevue avec Monseigneur, où j'ai constaté ses différentes manières de voir, que puis-je faire? Le Saint-Père désire, Votre Paternité désire une université: c'est pour cela que [la Compagnie] fait d'immenses sacrifices.Les ferait-elle pour un grand séminaire? Je crois que non. Or il me paraît qu'on ne fonde pas une université, que l'oeuvre ne réussira pas, tant qu'on n'aura qu'un séminaire médiocrement agrandi, qu'un personnel nombreux et de choix n'aboutira pas à autre chose [...].

Et puis si Poitiers échoue, c'en est fait de toute faculté théologique, on ne l'essayera pas ailleurs, ou si on l'essaie l'on ne réussira pas [...] Monseigneur demande tout à la Compagnie et ne garantit rien. Ailleurs on se remue, on s'assure concours, adhésions d'évêques, argent, élèves; à Poitiers (chose inexplicable), rien. On doit penser que la Compagnie se tirera d'affaire; autrement comment comprendre cette inaction? J'ai dit humblement mes pensées à ce sujet. Monseigneur ne les a pas goûtées [...] Il ne modifiera pas son plan [...] Pourquoi se hâter? Dans quelque temps on ne pourra plus demander certaines mesures nécessaires et qui ne sont possibles que maintenant. Pourquoi tant d'adhésions aux autres universités et rien pour Poitiers? C'est que Poitiers pour les évêques ne semble pas exister ou ne paraît qu'un séminaire [...] L'avenir paraît engagé par le fait des sept professeurs, par les brefs reçus, etc. Après un an il le sera bien davantage. Les professeurs, à part le Père Wilmers peut-être, partagent mes idées»[62].

---

[61] Ibid. 23.
[62] Ibid. 24.

Le Père Mourier termine en avançant qu'il serait bon de détromper au plus vite l'évêque de Poitiers sur la question du séminaire, dont il ne convient pas de se charger. Il demande à être admis à faire le voyage de Florence pour s'expliquer davantage.

Le Général avait écrit plusieurs lettres au Père provincial, et l'on peut noter un tournant dans ses résolutions entre l'été et l'automne de 1875. Dès le 4 juin il écrivait au Père Mourier:

«La proposition de Mgr de Poitiers ouvre à la Compagnie en France, surtout à la province de Paris, une porte pour faire un grand bien au clergé et pour en retirer elle-même une grande utilité. Le projet de Monseigneur mérite donc d'être pris en considération. Cependant nous demanderons en tout cas à Monseigneur un an pour réfléchir, préparer les sujets et trouver la solution à quelques graves difficultés afin d'assurer la stabilité de la Compagnie, l'unité et la liberté de son enseignement au séminaire. Je pourrais fournir pendant quelques années les professeurs que vous demandez»[63].

Et quelques semaines plus tard, au même provincial:

«Votre franchise ne pouvait me blesser [...] Le 9 juin je vous ai adressé ma réponse à Mgr de Poitiers. Le prélat accepte sans réserve mes conditions: son intention est de les faire approuver par le Saint-Siège, de manière que la faculté de théologie et philosophie soit sous l'entière et perpétuelle direction de la Compagnie, ne réservant à l'évêque de Poitiers *pro tempore* que les simples droits de tout ordinaire sur un semblable institut, confié à la Compagnie sous la direction du Saint-Siège. Or Monseigneur vient de soumettre au Saint-Père ce plan qui a plu beaucoup à Sa Sainteté, vu que d'un côté il lui donne la garantie que la première faculté libre de théologie en France serait en bonnes mains et que de l'autre ce premier pas pourrait favoriser l'attitude que le Saint-Père désire prendre vis-à-vis des autres facultés qui vont être érigées en France.

Sa Sainteté désire donc que la faculté de Poitiers soit érigée sans retard [...] Je pense que la Compagnie a plus de chances de faire le bien à Poitiers qu'à Paris, dans une faculté qui sera exclusivement confiée aux nôtres que dans une université où nous n'entrerions que par une ou quelques unités, où nous ne dirigerions pas mais où nous serions entraînés par un courant qui pourrait bien s'égarer tôt ou tard [...] Les bases de la convention doivent être mûrement pesées au point de vue du matériel. de la liberté de notre enseignement et de notre action. Je vais faire tous mes efforts pour porter à sept le nombre des professeurs que je donne à Poitiers»[64].

Plus brièvement, le 28 août 1875, il déclare au Père Mourier: «Vous et moi, mon Père, nous obéissons de tout coeur mais non pas à l'aveugle [...] Evidemment il faudra tâcher d'avoir des conditions claires et précises. Aujourd'hui nous obéissons, c'est notre devoir. Si plus tard la position n'est pas tenable, nous nous retirerons»[65].

---

[63] *Reg. Epistolarum ad Prov. Franciae VI* 225-226.
[64] Ibid. 231-233.
[65] Ibid. 243-244.

Le corps professoral désigné pour Poitiers pour l'année 1875-1876 comprenait les Pères Wilmers, Palomba, Ferretti, Tedeschi, Quarella[66], Tosi et Bottala[67]. Le Général semblait, sur le principe en tout cas, d'accord pour accepter la direction du séminaire, ce qui donnerait plus d'unité à l'oeuvre, mais si l'évêque, qui y tient beaucoup, veut voir sa requête acceptée, il faudra qu'il s'oriente vers la construction du *convictus*, où les Pères de la faculté pourraient demeurer.

Sur place les religieux correspondant avec le Général laissaient percer leurs inquiétudes devant l'inaction de l'évêque depuis la réception du bref, où de surcroît mention n'est pas faite de la Compagnie. Même le plus optimiste, le Père Wilmers, qui fait office de recteur, ne cache pas sa perplexité: «Dicebant nos nunc unice pendere ab episcopo». Un repas a permis d'interroger Mgr Pie, qui a dit de nouveau que l'université dépend avant tout de la Compagnie: «Non pendebit ab episcopo amplius quam Collegium romanum pendet a Vicario Urbis»[68].

Le provincial ne perd pas la question de vue et rédige, à Fiesole où il s'est rendu auprès du Général, une «Note sur la faculté de Poitiers», datée du 18 octobre 1875[69]. Il faut, selon lui, prévenir certaines difficultés. I: Les cours de la faculté ne peuvent avoir lieu dans les salles du grand séminaire. Il faut à tout prix une séparation matérielle, et cela dans l'intérêt de l'université, qui doit être le point de mire de l'évêque et de la Compagnie. II: La Compagnie ne devra pas accepter le séminaire. La province de Paris, à qui incomberait cette charge, n'est pas en conscience en mesure de l'accepter. III: Pour la faculté il faut professeurs et élèves. Nous assurons les professeurs, qui nous garantira les élèves? Il faut noter que les grades attirent peu, d'autant qu'on les donne dans certains diocèses, Orléans, Angers, Blois, Autun, etc. IV: Quelles sont les ressources? Si l'on réclame des professeurs, il faut les nourrir. Professeurs sans livres, soldats sans armes. Il faut une bibliothèque suffisamment pourvue, or elle n'existe pas. V: On nous prend tels que nous sommes, donc avec notre *ratio [...]* Des gradués étrangers à la Compagnie ne sont pas admis à faire passer les examen des grades. Pour les diplômes, à Rome ils portent la signature du Général. Pourquoi pas à Poitiers celle du recteur, avec une formule indiquant que c'est au nom de la Société et de son Général? Le nom de Mgr Pie ou de l'évêque diocésain ne ramène-t-il pas à quelque chose qui sent le séminaire et l'oeuvre diocésaine? Au moins si l'évêque tient à apposer sa signature, qu'elle ne soit pas sans celle du recteur.

Le Général ne demeura pas indifférent à ces observations pressantes, suivies d'un mémoire qui en reprend la substance et précise qu'une faculté demande une fondation spéciale pour le personnel de cette faculté, soit onze Pè-

---

[66] Francesco Quarella, * 2.2.1831, Pescantina; SJ 6.3.1855, Prov. Ven.; † 5.5.1908, Brescia. MENDIZÁBAL 210, nº 671.

[67] Paolo Bottalla, * 15.8.1823, Palermo; SJ 13.1.1838, Prov. Sic. † 13.1.1896, S. Calcedonio (Malta). MENDIZÁBAL 156, nº 664.

[68] *Franciae 12-XXVII* 25.

[69] Ibid. 26.

res au moins, sans parler des frères coadjuteurs. Ce personnel logeant à la résidence du Jésus, l'acquisition d'une église, maison et mobilier, est épargnée. Reste à la charge de l'évêque la rente annuelle pour l'entretien des personnes et des choses. La fondation de 2000 francs annuels par personne n'a rien d'exagéré, elle est modeste comparée aux traitements attribués aux professeurs dans les autres universités[70].

Le 7 novembre 1875, le Général écrit à l'évêque de Poitiers en des termes prudents: la convention a besoin d'être sérieusement considérée; la Compagnie préfère ne pas se charger du séminaire; les classes du philosophie et de théologie ne doivent pas avoir lieu dans le séminaire. Le Père Chambellan[71], recteur du collège, est proposé comme recteur provisoire de la faculté[72].

C'est le Père Chambellan qui écrit de Poitiers au Général, le 21 novembre 1875, qu'il a préféré instruire l'évêque des intentions du Général par un mémoire en trois points, dont il donne la substance. La réponse de Mgr Pie est généreuse sur certains articles mais ne lève pas toutes les difficultés. L'évêque a fait voir le plan du bâtiment; les proportions en sont étroites, toutefois il comprend trois salles suffisantes au rez-de-chaussée, sept ou huit chambres pour les religieux au premier étage, avec la bibliothèque, au deuxième et troisième étage près de soixante chambres pour les étudiants pensionnaires. C'est petit mais acceptable[73].

Mgr Pie n'hésita pas plus longtemps à rendre publique l'érection de la faculté et publia une *Lettre pastorale de Mgr l'évêque de Poitiers au sujet du rétablissement canonique de la faculté de théologie de l'université de Poitiers*[74]. Y est reproduit le discours prononcé le jour anniversaire de sa consécration épiscopale dans la faculté de théologie.

«L'antique université de Poitiers a commencé à revivre. Dès à présent l'école théologique de Poitiers, pourvue de toutes ses chaires, où siègent des maîtres depuis longtemps connus, dispense l'enseignement sacré sous toutes ses formes et dans toutes ses applications [...] Il est une École, et c'est la plus haute de toutes, qui, de droit divin, ne relève que de l'Église, vous avez nommé la théologie. C'est à juste titre que la fondation des universités a toujours été rangée par le droit au nombre des causes ou affaires majeures réservées au Saint-Siège. Depuis 1854 vingt-deux sessions se sont déroulées et tenues sans discontinuité: pendant cette période l'institut provincial a délivré 354 diplômes de baccalauréat et 66 de licence en théologie; 98 de baccalauréat et 3 de licence en droit ecclésiastique. 14 lauréats sont revenus de Rome, 10 docteurs en théologie et 4 en droit canon, après avoir été disciples du Collège romain et de l'Apollinaire.

Quelques-uns des licenciés, déjà engagés dans le professorat ou dans le saint ministère, n'ayant pu aller suivre les cours de la ville sainte, ont demandé à subir une

---

[70] Ibid. 27.

[71] Ernest Chambellan, * 17.3.1831, Paris; SJ 9.10.1851, Prov. Franc.; † 17.7.1878, Poitiers. MENDIZÁBAL 89, nº 944.

[72] *Franciae 12-XXVII* 28 (copie).

[73] Ibid. 29.

[74] Poitiers, Oudin frères, 1875, 32 p.

troisième épreuve devant le jury provincial. Le Saint-Père, auquel ont été soumis leurs thèses écrites et le suffrage relatif aux épreuves orales, a daigné, par voie d'exception et à cause de l'absence de facultés canoniques en France, confirmer et sanctionner leur titre de docteur, *pro gratia in exemplum non adducenda*. La congrégation du concile a approuvé la manière de faire de l'évêque. Dès le vote de la loi sur l'enseignement supérieur demande a été faite à Rome de la sanction de l'oeuvre déjà existante.

Le bref du 1er octobre 1875, *Pictaviensem Ecclesiam*, érige la faculté: «Theologicas scholas Pictavienses [...] in propriam ac vere dictam facultatem theologicam auctoritate nostra apostolica tenore praesentium erigimus, eisque concedimus ut, praeter potestatem conferendi minores academicos gradus, jure polleant conferendi, juxta methodum in hac alma Urbe servatam, doctoralem lauream illis qui rite sacrae theologiae cursum ibi absolverint et, facto doctrinae periculo, coram quatuor saltem examinatoribus praeter praesidem studiorum praefectum, ejusve substitutum, professoribus theologicis, prudenti suffragiorum pluralitate digni hujusmodi honore fuerint judicati»».

En relevant le prix de cette concession, Mgr Pie demande aux «familles chrétiennes de ces contrées privilégiées» de ne pas rester indifférentes «à l'institution restaurée au milieu de nous par le glorieux captif du Vatican». «Jusqu'ici notre collège théologique n'avait existé légalement qu'à l'état de cours supérieur de l'enseignement épiscopal [...] désormais la faculté doit avoir son existence propre». Il faut des bâtiments, une bibliothèque, un *convictus*, l'entretien annuel du personnel enseignant. Le titre de «restaurateur de l'université de Poitiers» appartient à tous ceux qui ont souscrit pour une somme de 500 francs ou plus, donnée en une fois ou versée en plusieurs annuités. Le cours de la faculté sera de six ans, dont deux de philosophie et quatre de théologie. On pourra comme par le passé, à des époques déterminées, venir subir les épreuves du baccalauréat et de la licence, moyennant une autorisation du propre ordinaire et l'attestation qu'on a fait régulièrement trois années d'études théologiques.

Précisément ce mode de collation soulève une difficulté pour la Compagnie, comme le fait observer au Général le Père Chambellan, recteur provisoire:

«Nos Pères sont à peu près unanimes à repousser ce mode d'opérer et à refuser la collation de tout grade à d'autres qu'à nos élèves. Les étrangers qui viendraient, comme avant, subir leurs examen du baccalauréat et de la licence, passeraient comme jadis devant un jury composé par Monseigneur, mais en dehors de notre participation [...] Monseigneur n'aura qu'à faire fonctionner le jury ancien établi en vertu de son indult primitif»[75].

On possède l'exemplaire d'une thèse soutenue le 17 janvier 1876, à saveur fortement ultramontaine: «Ecclesia est societas suprema et quacumque alia societate suapte natura independens». On sait que la soutenance de cette thèse a été présidée par les prélats de Bourges, Poitiers et Angoulême et que sont venus y assister le recteur de l'académie et le doyen de la faculté des lettres; «ce dernier était manifestement sous le charme».

Le Général continua à dialoguer avec le provincial, auquel il écrivit le 12 novembre 1875:

---

[75] *Franciae 12-XXVII* 31.

«Si les classes se faisaient au Jésus, la distinction entre la faculté et le séminaire serait et apparaîtrait plus réelle à tous les yeux. La fondations des chaires me paraît d'une importance majeure et plus urgente. J'en dis autant d'un fond de bibliothèque à acquérir et d'une rente annuelle pour son entretien [...] L'idée de placer la faculté sous le couvert du séminaire pour les jours mauvais qui nous menacent toujours en France a paru très heureuse en haut lieu»[76].

Un incident survint en décembre 1875 quand il fallut retirer le Père Tosi de la chaire de droit canonique, en raison d'une exaltation compromettante. Le problème de son remplacement ne fut pas aisé à régler.

Le 22 janvier 1876 le Général reprit en quelque manière, dans une lettre au Père Chambellan, les vues du Père Mourier:

«Monseigneur désire que les nôtres se chargent d'examiner pour le baccalauréat et la licence en théologie les candidats qui n'ont pas étudié à la faculté de Poitiers. J'avoue qu'il me répugne d'ajouter cette charge aux travaux de nos Pères, surtout à la fin d'une année laborieuse, alors qu'ils doivent faire passer les examens à leurs propres élèves. D'après le bref du 1er octobre 1875, nous devons nous conformer à Poitiers à nos usages de Rome. Au Collège romain jamais nous n'examinions les élèves étrangers. Ce bref nous autorise à conférer le doctorat *iis qui rite Sacrae Theologiae cursum ibi [Pictavii] absolverint*. Les candidats étrangers à la faculté de Poitiers subiraient comme auparavant leurs examens devant le jury provincial, en vertu du bref obtenu en 1854; et selon le bref de 1875 les professeurs de la faculté se limiteraient à examiner leurs élèves pour tous les degrés depuis le baccalauréat jusqu'au doctorat»[77].

Les mois qui suivirent ne marquèrent aucun développement en faveur de l'institution supérieure poitevine. Le Général pouvait écrire sur un ton résigné au Père Mourier, le 9 juillet 1876: «Cette faculté crée beaucoup d'embarras à vous, mon bon Père, et à moi aussi. Mais puisque ce joug nous a été imposé par l'obéissance, la bénédiction accompagne la croix»[78].

Le Père Chambellan confie au Général, le 20 août 1876:

«L'intérieur de la faculté est un peu en souffrance. Nos Pères, tout en vivant entre eux avec charité, ne s'entendent qu'à moitié; les caractères et encore moins les doctrines concordant peu. La jeune école du Collège romain, si je puis lui donner ce nom, est assez chaudement soutenue et prônée par les uns, tandis que la scolastique ancienne aura les préférences plus modestes des autres. C'est presqu'inévitable mais c'est bien dommage. Il est comme impossible que les résultats n'en soient pas fâcheux»[79].

Assurément Mgr Pie n'avait pas prévu, lui qui raillait la diversité des opinions du corps des futures facultés libres, qu'il y aurait au sein de sa faculté de semblables divergences d'idées.

---

[76] *Reg. Epistolarum ad Prov. Franciae VI* 261-263.
[77] Ibid. 268-269.
[78] Ibid. 286.
[79] *Franciae 12-XXVII* 35.

Le 30 septembre 1876, le même recteur provisoire – n'étant pas bachelier il ne pouvait l'être légalement – posait au Général la question des formalités liées à la collation des grades. Que faire pour la réception des docteurs, fixée au 17 octobre? Inviter l'évêque à présider d'honneur et suivre en tout le cérémonial du Collège romain, d'après lequel tout se dit et tout se fait au nom de la Compagnie? Mgr Pie pense «qu'il faut qu'aux yeux de l'Etat il y ait au moins une apparence de direction épiscopale. Il ne faut pas que l'évêque apparaisse comme simple témoin et qu'on entende le préfet dire «Ego vos ad doctoratus gradum promoveo» et qu'il remette tous les insignes»[80]. Le chancelier de jadis qui présidait sous l'Ancien Régime toutes les cérémonies n'avait, il est vrai, que des fonctions regardées comme purement honorifiques. De même l'évêque croit-il devoir signer les diplômes, faute de quoi apparaîtrait la contravention à la loi, qui veut que la faculté existe sous la direction épiscopale. Les Pères consulteurs sont divisés sur la solution à adopter. Le recteur avance une proposition:

«Laisser la présidence à Monseigneur mais en modifiant la formule de réception, en la concevant de telle sorte que l'évêque énonçât le jugement favorable des examinateurs chargés de prononcer sur la doctrine du candidat et que suivant cette authentique attestation qu'ils sont dignes d'être reconnus docteurs il les *déclare* docteurs: «Ego vos declaro doctores». La formule même indiquerait ainsi que Monseigneur promulgue simplement la sentence déjà rendue par la faculté, qu'il *déclare* solennellement être docteurs ceux qui ont été *jugés* dignes par les juges examinateurs [...] La formule qui aurait été rédigée selon cette idée serait insérée dans le futur contrat, afin que les évêques à venir ne pussent pas étendre davantage leur part d'action. [Pour les diplômes] pour mon compte je ne vois pas d'inconvénient à laisser Monseigneur signer, seulement dans le contrat il serait statué que l'évêque ne peut pas refuser sa signature à un diplôme qui porte celle du Père Recteur et du Père Préfet».

Le 5 octobre 1876, le Général répond à ce sujet au Père Chambellan:

«Le moyen terme que vous proposez me paraît une solution heureuse, d'autant plus que le *Nos declaramus* est la parole usitée dans le diplôme de doctorat délivré par le Père Général aux élèves du Collège romain. Je pense donc que vous ferez bien de proposer cette solution à Monseigneur, qui, je l'espère, l'agréera. Le diplôme de doctorat devra être rédigé avec intelligence, en le modelant sur celui du Collège romain, que vous avez sans doute»[81].

Mais le Père Mourier, provincial, fait entendre une note discordante, le 17 octobre 1876: il a cru devoir faire demander à Mgr Pie l'abstention de cérémonies pour le doctorat à conférer cette année; le moyen terme proposé par le Père Chambellan n'en est pas un; le provisoire serait devenu définitif. «On a voulu l'université romaine à Poitiers: or à Rome n'est-ce-pas le Très Révérend Père Général qui préside cette cérémonie?»[82].

[80] Ibid. 46.
[81] *Reg. Epistolarum ad Prov. Franciae VI* 298-299.
[82] *Franciae 12-XXVII* 49.

Des nouvelles de la faculté au début de 1877 sont données par le Père Chambellan au Général, le 23 janvier:

«La faculté est en progrès pour le nombre des élèves. Le cours de théologie est suivi par 53 auditeurs dont 15 environ viennent de diocèses étrangers. En philosophie ils ne sont que deux appartenant à d'autres diocèses et ce nombre restera, je crois, assez restreint, surtout si nous ne sommes pas chargés de la direction du *convictus* [...] Ce qu'il y a de plus regrettable dans notre faculté et ce que j'aperçois de jour en jour davantage, c'est la différence très tranchée qui sépare la théologie et la philosophie, la première franchement scolastique, la seconde passablement moderne. Il en résulte que la philosophie prépare peu à la théologie»[83]. A quoi le Général répond le 10 mars 1877: «A Poitiers, pas plus que dans nos collèges, *philosophia famulari debet theologiae:* en théologie nous devons suivre saint Thomas. Si l'enseignement philosophique s'écarte de ce saint docteur sur des points essentiels, les élèves seront déconcertés en arrivant en théologie»[84]. El il ajoute dans l'ordre pratique: «Habitation des Pères de la faculté l'an prochain. De graves raisons militent pour leur passage à la nouvelle construction élevée par Monseigneur. La province répugne, non sans motifs sérieux, à établir une troisième maison à Poitiers, vu les charges énormes qui pèsent sur elle et dont il lui est impossible de se dégager. Tout cela demande un examen très sérieux à l'époque de la visite, s'il se peut avant le voyage de Monseigneur *ad limina*».

Le 25 janvier 1877, le Père Wilmers adresse un long rapport latin au Général sur l'état de la faculté, dont on trouvera ici le texte en appendice. Le 28 janvier c'est au tour du Père Tedeschi à envoyer un autre rapport, également détaillé, publié aussi en appendice.

En juin 1877 le Général revient dans une lettre au Père Mourier sur les questions pratiques:

«Monseigneur m'a envoyé deux modifications, l'une pour la collation des grades, spécialement du doctorat, l'autre quant aux honoraires. Collation du doctorat: la *pagella* sera toujours signée par l'évêque ou par son vicaire et contresignée par le recteur et le préfet des études de la faculté. Il sera impossible d'obtenir et peu convenable de demander davantage, vu la teneur du bref du 30 septembre et vu la nature de la faculté accordée à l'évêque de Poitiers et non pas à la Compagnie immédiatement. Seulement j'ai demandé qu'en cas d'absence de l'évêque le diplôme de docteur puisse être délivré par le recteur de la faculté. Honoraires: Monseigneur accorde 2000 francs annuels à dix des nôtres employés à la faculté, ceux qui dépasseront ce nombre de dix n'auront que 1500 francs. Sans vouloir modifier les chiffres du prélat j'ai cru devoir réserver l'avenir [...] La collation du doctorat sera gratuite sauf les frais du diplôme, écrit très proprement sur parchemin, relié et muni du sceau de la faculté. Au Collège romain ces frais sont à la charge du nouveau docteur»[85].

Et le Général précise à l'intention du Père Fessard, le 15 juin 1877: «Vu les circonstances des temps et lieux, vu le bref pontifical instituant la faculté,

---

[83] Ibid. 51.
[84] *Reg. Epistolarum ad Prov. Franciae VI* 322-323.
[85] Ibid. 328-329.

je ne pouvais réclamer pour nous le droit de conférer le doctorat, lequel du reste ne peut être conféré par l'évêque qu'aux candidats reçus par nos professeurs. Quant aux honoraires j'ai favorablement réservé l'avenir»[86].

Des informations peu encourageantes parviennent de Poitiers au Général, adressées par le Père Bernadac[87]:

«La situation des Pères de la faculté vis-à-vis de Monseigneur et des directeurs du séminaire est la même et laisse à désirer [...] On réunit parfois les séminaristes sans tenir compte des heures des cours de la faculté. [En revanche] Monseigneur n'est pas consulté pour la fixation des menstruales, à peine est-il averti d'avance [...] La menstruale de carême s'est passée entre les Pères professeurs et leurs seuls élèves. Ces Messieurs du séminaire, directeurs ou autres, n'y assistaient pas. Veut-on cacher les menstruales? Peut-être un peu. Elles ne se passent pas toujours d'une manière satisfaisante de la part des professeurs; elles ne sont pas dirigées. Nous voulons, avec raison ce semble, conserver indépendance. Il semble qu'il faudrait quelquefois de notre part plus d'égards et de bons procédés»[88].

On possède les listes du personnel jésuite de Poitiers, grâce au *Catalogus sociorum et officiorum provinciae Franciae,* annuellement publié à l'usage interne de la Compagnie. On suit l'évolution des arrivées et des présences: ainsi en 1876 figurent huit membres du corps professoral attachés à la *Residentia Pictaviensis.* P. Aloysius Tosi (droit canon), P. Augustus Ferretti (morale et droit naturel), P. Benjaminus Palomba (théologie dogmatique), P. Camillus Tedeschi (logique et métaphysique), P. Franciscus Quarella (Ecriture Sainte et hébreu), P. Guilelmus Wilmers (préfet des études, dogme), P. Paulus Botalla (histoire ecclésiastique). En 1877 apparaissent les PP. Hector Venturi[89] (métaphysique) et Sylvanus Adigard[90] (droit canonique). En 1880 – la dernière année avant la dispersion – l'effectif compte le Père Michel Fessard, recteur depuis le 24 août 1877, les Pères Palomba, Tedeschi, Quarella, Feldmann[91], Wilmers, Venturi, Taupin[92], Adigard, Brambring[93].

Le projet de contrat entre l'évêque et la Compagnie fut enfin rédigé, par les soins de Mgr Pie et avec l'attention bienveillante de Mgr Czacki à Rome. Il précisait des points restés jusque là en suspens. En voici les principales dispositions[94]:

---

[86] Ibid. 329.

[87] Adolphe Bernadac, * 6.1.1830, Marseille; SJ 1.10.1847, Prov. Franc.; † 27.6.1913, Angers. MENDIZÁBAL 235, nº 032.

[88] *Franciae 12-XXVII* 58.

[89] Ettore Venturi, * 25.1.1847, Marta (Roma); SJ 10.9.1866, Prov. Rom.; † 18.7.1903, Castel Gandolfo. MENDIZÁBAL 189, nº 491.

[90] Sylvain Adigard, * 26.8.1839 Sarzeau; SJ 16.10.1865, Prov. Franc.; † 23.9.1907, Shangai. MENDIZÁBAL 207, nº 511.

[91] Wilhelm Feldmann, * 14.8.1833, Polsum (Münster); SJ 15.10.1853, Prov. Germ.; † 22.8.1913, Aachen. MENDIZÁBAL 236 nº 063.

[92] Hilaire Taupin, * 15.6.1823, Plongasnon; SJ 10.11.1844, Prov. Franc.; † 13.8.1914, Paris. MENDIZÁBAL 241, nº 339.

[93] Friedrich Brambing, * 6.4.1837, Brilon (Westfalen); SJ 14.10.1856, Prov. Germ.; † 20.10.1886, Woodstock. MENDIZÁBAL 117, nº 489.

[94] *Franciae 12-XXVII* 66. Voir aussi les pièces 61 62 63 qui offrent des états divers du contrat.

«Titulus primus: *De regimine facultatis*

Intendit et vult praelaudatus episcopus Pictaviensis ut praedicta facultas theologica normam Universitatis Gregorianae a S. Sede diu probatam ac rationis studiorum in Collegio romano vigentis constituatur ac porro regatur, itemque ut praeses vel rector facultatis a praeposito generali, praefectus vero studiorum lectores caeterique omnes, si alii fuerint, officiales a loci praeposito provinciali nominentur ac deputentur eorumque auctoritati et jurisdictioni subjecti sint, juxta leges et praescriptiones ejusdem Societatis.

Praeter rectorem et studiorum praefectum lectores theologiae dogmaticae erunt duo, theologiae moralis unus, Scripturae Sacrae et linguae hebraicae unus, juris canonici duo, historiae ecclesiasticae unus, philosophiae tres.

Quod si aliquando eveniat ut Societas Jesu loco cedere aut exulare cogatur, penes episcopum Pictaviensem erit, consulta Sede Apostolica, novo regimini ad tempus providere, prout in Domino expedire judicaverit.

Titulus II: *De relationibus inter facultatem et seminarium episcopale et convictum seminarii diocesani*

Cura et gubernatio pendet unice a nutu et auctoritate episcopi Pictaviensis, ac proinde libera omnino est independens a facultate.

Facultas autem poterit ordinare ac statuere quae ad rectam studiorum rationem, ad scholas, examina, disputationes publicas et privatas at alia hujusmodi pertinent, habita debita ratione ut cum stabilita seminarii disciplina exercitia facultatis concilientur.

Quotiescumque vel in seminario vel in convictu alumnorum, qui sunt alterius dioceseos, aliquid occurrat quod rector facultatis necessarium aut utile existimet ad studiorum promotionem et incrementum, liberum ei sit expostulare superiores utriusque communitatis ut,collatis consiliis, communique consensione ea decernantur quae ad finem assequendum magis expedire judicabuntur.

Caeterum quaecumque scholas et studiorum rationem non attingunt, ut est etiam promotionem ad minores et majores ordines, ea omnia superiores seminarii et convictus pro sua quisque parte, moderantur et statuunt juxta utriusque communitatis leges et praescriptiones.

Titulus III: *De collatione graduum*

Facultati theologicae Pictaviensi conceditur ex litteris apostolicis potestas conferendi praeter minores gradus academicos etiam lauream doctoralem, juxta methodum in alma Urbe et in Collegio romano servatam. Ad lauream doctoratus assequendam requiritur ut quisque Sacrae Theologiae cursum rite absolverit et facto doctrinae periculo coram quattuor saltem examinatoribus, praeter rectorem et studiorum praefectum, vel ejus substitutum, prudenti suffragiorum pluralitate dignus hujusmodi honore fuerit judicatus.

Diplomata seu litterae testimoniales de collatis gradibus subscribentur ab ill.mo episcopo Pictaviensi, vel, eo absente, a vicario generali, addito testimonio et subscriptione rectoris et praefecti studiorum, quod candidati omnes et singulas conditiones a facultate requisitas ad gradum vel lauream assequendam rite adimpleverint.

Quotiescumque graduum collatio publica et solemni caerimonia peragetur, episcopus Pictaviensis insignia graduum litterasque testimoniales sua manu laureatis et doctoribus conferet, eoque absente rector facultatis.

Titulus IV: *De re pecuniaria facultatis*

Ill.mus episcopus Pictaviensis Edoardus Pie, tum suo tum suorum successorum nomine, in se suscipit onus totius facultatis sustentandae proventibus jam habitis et

habendis a piorum hominum largitionibus, aliisque mediis quae magis opportune ipse et successores judicabunt. Singulis facultatis lectoribus assignatur annua summa 2000 francorum, uti etiam rectori et praefecto studiorum nisi fuerint etiam lectores vel alterius collegii aut domus Societatis superiores. Quod si officiales facultatis fuerint ultra decem, pro reliquis solvetur tantum summa 1500 francorum.

Pro erigenda et conservanda bibliotheca quae lectoribus et alumnis maxime necessaria est ad studia scientiarum promovenda, solvetur quotannis summa 3000 francorum et primis decem annis, si fieri poterit, 5000 fr.

Bona omnia immobilia et quaecumque pertinent ad fundationem et usum facultatis propria sunt et possidet episcopus Pictaviensis ejusque successores, atque ideo tum jura tum onera ad proprietatem spectantia sibi retinent et retinebunt. Quaecumque lectores acquirant, sive libri sint sive alia ex pecunia a Societate habita, penes illos erunt, dummodo in loco separato et aliqua nota distinguantur.

Scholaribus quibuscumque qui classes facultatis frequentant, nullae omnino impensae imponantur neque pro inscriptione nominum neque pro examine subeundo neque ad obtinendos gradus et diplomata».

A la lecture de cette pièce on partage ou tout au moins on comprend les appréhensions des Pères de la Compagnie, à Rome, à Paris et à Poitiers. L'évêque, comme déjà le voulait le bref d'érection de 1875, demeure le principal acteur dans la vie de la faculté, et donc ses successeurs également.

Le 7 juin 1877, le Père Mourier avertit le Général. Il se fait l'écho du mécontentement du Père Chambellan et ajoute d'autres griefs:

«On nous fait simplement contresigner les diplômes. Ceci pourrait bien, un jour ou l'autre, être considéré par un évêque *comme une formalité*, et sans secousse aucune, un diplôme être délivré par lui *sans notre participation*. Un évêque pourrait très bien assister à un examen de doctorat, être satisfait des réponses ou favorable au sujet et signer le diplôme même avant de connaître la décision des examinateurs. C'est pourquoi si Sa Paternité accepte le mode épiscopal, il me semble alors indispensable d'insérer une clause en vertu de laquelle l'évêque s'engagerait à ne jamais donner de grade sans l'attestation préalable du recteur et du préfet que le candidat s'est rendu digne de le recevoir [...] Je suis extrêmement vexé de cette diminution sur le budget de la bibliothèque, et on n'indique pas quelle somme on retranche aux *5000 francs promis* pour les six premières années. Le respect seul m'empêche de dire que ceci est petit et mesquin. le chiffre était d'une modération parfaite, surtout après la modicité de la première mise de fonds [...] Je crois que nous avons *mis du nôtre* passablement pour cette faculté [...].

Mgr Pie m'avait prié de mettre mon coeur à cette oeuvre mais il fait tout pour qu'il en soit autrement [...] On comparera avec les autres universités, où *toutes* les conditions sont si différentes. On sait qu'Angers nous fait des propositions bien autres et que cette oeuvre a bien plus d'avenir. Poitiers sera regardé comme un lieu de pénitence, où personne ne désirera aller [...] Monseigneur ne fait pas à la Compagnie la position qu'elle doit avoir; l'évêque absorbera tout, les jésuites seront des professeurs d'un séminaire plus ou moins agrandi [...] Le temps fera ressortir quelle situation amoindrie et difficultueuse nous est imposée»[95].

---

[95] Ibid. 64.

Le 15 juin le Général répond de manière apaisante «Je ne pense pas qu'à Angers, Paris, Lille, la Compagnie non reconnue en France pût obtenir des conditions meilleures [...] Pour la bibliothèque les difficultés n'auraient pas été comprises à Rome»[96].

Le 26 juillet le Père de Kersabiec[97] écrit au provincial de Paris:

«Il me semble qu'on a beaucoup compté à Rome sur le nom et l'autorité de Mgr Pie [...] Il ne faut pas croire qu'il ait aucune influence sur ses collègues. Il a créé l'oeuvre de la faculté sans leur concours, ils l'ont laissé faire et jusqu'ici se montrent généralement indifférents. Elle reste pour eux une fondation poitevine, un grand séminaire perfectionné [...] Pour ce qui est de notre situation à nous, Pères jésuites, elle me paraît fort précaire.

Monseigneur n'ayant pas tenu aux promesses faites par le passé, au sujet de la collation des grades et des honoraires, quelle confiance pourront avoir les supérieurs de cette province et quel goût les professeurs auront-ils à la besogne lorsqu'ils ont la perspective de n'avoir jamais qu'un petit nombre d'élèves et que les appointements concédés pour la bibliothèque les mettent dans l'impossibilité d'avoir les livres utiles ou même nécessaires pour tout enseignement? De plus que dire du rétablissement de cet *institut théologique* conférant dans cette même ville de Poitiers les grades *théologiques* en dehors de la faculté? N'est-ce pas encore là une institution malheureuse faite pour enlever des élèves aux cours des nôtres et des candidats à leur bureau d'examen? Cet institut théologique existant jadis pour la province ecclésiastique de Bordeaux avait le droit de conférer les grades, excepté le doctorat. La faculté de théologie étant canoniquement établie, ce bureau ne devrait plus fonctionner. Or voici que Monseigneur le *rétablit à Poitiers même*»[98].

Les grades de cet institut, étant plus faciles à obtenir, seront recherchés en priorité par les candidats. Le mal vient de la rédaction du bref inspirée par l'évêque de Poitiers, auquel on concède la collation des grades sans mentionner les droits de la Compagnie. A Lille et à Angers le chancelier de l'université est nommé par Rome, quoique présenté par le corps des évêques et des docteurs: le contrôle de ses actes sera bien plus rigoureux qu'à Poitiers, où le successeur de Mgr Pie tiendra les professeurs à sa merci. Le prélat devrait céder à la Compagnie le droit de conférer les diplômes, ce que par le passé il disait accepter sans y voir d'inconvénient. L'argument de la valeur officielle de la signature épiscopale ne vaut pas: «Jamais le gouvernement n'a reconnu un diplôme ni de Rome ni d'ailleurs signé par le pape ou par un évêque, les diplômes conférés par l'Université de France ayant seuls de la valeur pour lui».

La question des honoraires et celle de la bibliothèque sont également des plus sérieuses. Bref, «cette institution ne paraît pas viable. Ce n'est pas sans une grande peine que je vois cette charge énorme peser sur la Compagnie et

---

[96] *Reg. Epistolarum ad Prov. Franciae VI* 330-331.

[97] Jean Kersabiec, * 12.4.1835, Angers; SJ 19.10.1852, Prov. Franc.; † 24.1.1895, Angers. MENDIZÁBAL 151, n° 459.

[98] *Franciae 12-XXVII* 67.

malheureusement sans résultats probables [...] Sa Grandeur croit que des religieux peuvent *tout* et n'ont besoin de *rien* et en vertu de ce principe il nous fait la position que nous avons».

Le Père Mourier apporte de nouvelles précisions, toujours négatives, le 19 août 1877:

«Nous trouvons la part faite à la Compagnie dans le contrat bien mesquine»[99]. Les critiques venues du Père Chambellan sont reprises: «Tout en proclamant haut, pour faire montre, la fondation d'une faculté papale, on a de fait réalisé une oeuvre surtout diocésaine, la direction majeure n'appartenant pas à la Compagnie [...] La faculté apparaissant comme un splendide appendice du séminaire n'offre plus [aux évêques] qu'un intérêt fort amoindri; ils n'y députeront des étudiants que si la personne de l'évêque ou du supérieur leur revient comme un attrait [...] L'évêque garde ses droits et sa prééminence. Nous conservons le droit d'examiner et lui donne les grades. En l'absence de l'évêque le vicaire général diocésain signe le diplôme: c'est donc une pièce diocésaine et la Compagnie ne vient qu'après Monsieur le vicaire général. L'évêque peut très bien refuser le diplôme s'il lui plaît. Il ne s'engage pas dans le contrat à le donner quand les examinateurs seront favorables au candidat [...] Le contrat ne nous laisse aucun droit de réclamer. Je crois extrêmement regrettable l'acceptation pour la Compagnie d'un pareil contrat. A mes yeux ce serait un malheur».

Le 14 septembre 1877 le Général adresse au provincial la minute d'une lettre qu'il compte envoyer à l'évêque de Poitiers (mais qu'il n'enverra pas, sur le conseil du même Père Mourier). Elle contient diverses observations tendant à préciser ou à corriger les expressions du contrat qui gênent l'autonomie de la Société de Jésus, tant dans la conformité à la *ratio studiorum* du Collège romain que pour la collation des grades, surtout du doctorat. Il faut s'assurer positivement que l'évêque apposera sa signature aux diplômes de doctorat de tous et des seuls élèves de la faculté ayant obtenu la pluralité des suffrages des examinateurs jésuites, pluralité attestée par la signature du recteur et du préfet des études de la même faculté[100].

En tout cas, reprend le Général à l'intention du Père Mourier, un nouveau recours à Rome serait sans motif suffisant, sans autre effet que de compromettre la Compagnie. Des questions majeures se posent: la fondation de la faculté existe-t-elle? Ce ne pourrait être que «si le capital est acquis, sûrement placé et exclusivement consacré à la fondation des chaires et des honoraires des recteur et préfet des études, de manière à rendre l'existence de la faculté indépendante des éventualités»[101].

En avril 1878 le Père Mourier se rend à Poitiers et écrit de là au Général, le 26 du mois:

«La situation actuelle n'est pas brillante. Si l'enseignement *superat mediocritatem*, le personnel enseigné n'est pas, il s'en faut, à la même hauteur. Environ une

[99] Ibid. 69.
[100] Ibid. 72.
[101] *Reg. Epistolarum ad Prov. Franciae VI* 341-342.

soixantaine de théologiens et une cinquantaine pour le petit cours. Les philosophes sont en nombre bien restreint, quatorze en première année, dix en seconde année [...] Le convict est mort, et assez misérablement puisqu'il semble devoir son trépas à son directeur et à l'action de quelques-uns de ses confrères directeurs au grand séminaire. Plusieurs et des plus influents parlent hautement contre nous et joignent l'action à la parole [...] Monseigneur n'a pas agi pour nous protéger ou nous défendre, il s'est même en certains cas prononcé contre nous en soutenant ces Messieurs. Où allons-nous maintenant? Les évêques, déjà peu enthousiastes pour la faculté de Poitiers à laquelle on ne les a pas intéressés, n'y enverront plus leurs sujets [...] Monseigneur a eu le tort de s'isoler dans son projet, dans le plan comme dans l'exécution de son oeuvre; il s'est abstenu de toute démarche auprès de ces évêques comme s'il entendait se suffire à lui-même»[102].

Le provincial s'est entretenu avec l'évêque sur le contrat:

«Il a nié qu'il eût donné son approbation [à la première rédaction]. Il déclare qu'il faut regarder à la loupe pour apercevoir des divergences [entre les deux rédactions]. Il prétend n'être pas l'auteur de sa rédaction [...] Nos Pères mêmes en seraient les rédacteurs. Je n'en pouvais croire mes oreilles, en apprenant que nous nous étions suicidés de si belle façon [...] Le convict est mourant et va mourir tout à fait. Or, sans convict pas d'université mais un séminaire qui n'est pas très nombreux et qui s'amoindrira dans quelques années. Resterait un personnel choisi de professeurs pour un groupe ordinaire d'élèves. Notre devise A.M.D.G. ne se réaliserait pas dans cette oeuvre. Trois partis se présentent: nous retirer? nous ensevelir? nous ressusciter? Je dis «nous» puisque nous n'avons pas à espérer que Monseigneur nous sorte de cette mort. La résurrection ne paraît pas impossible. Il faudrait accepter la direction du *convictus*. Il va de soi que nous aurions à faire agréer les conditions qui le rendraient viable».

De Paris, le 5 mai 1878, le provincial tient le Général au courant des consultations auxquelles il a procédé. Les Pères Du Lac[103], Chauveau[104], Pitot[105], de Kersabiec, désirent voir la Compagnie se retirer *en raison des circonstances politiques*.

«Dans leurs réunions les gambettistes se sont occupés des religieux étrangers enseignant en France et le nom de Poitiers a été prononcé [...] *Indépendamment des circonstances*, les Pères Chauveau et de Kersabiec ne veulent à aucun prix du convict *tel qu'il nous est proposé*. Les Pères Du Lac et Pitot accepteraient le convict, avec regret sans doute, mais en raison du fait accompli, en posant certaines conditions [...] En un mot tous ont peur de l'avenir pour Poitiers [...] Aujourd'hui l'on peut encore se retirer, Monseigneur, embarrassé de nous peut-être, nous laisserait plus facilement partir»[106].

Le Général répond au Père Mourier de Fiesole, le 11mai 1878. Il demande si les sept religieux non français enseignant à Poitiers pourraient être contraints, comme religieux étrangers enseignant dans un séminaire français, de se retirer. Que ferait le prélat dans ce cas? Pour le convict,

---

[102] *Franciae 12-XXVII* 76.

[103] Stanislas Du Lac, * 21.11.1835, Paris; SJ 28.10.1853, Prov. Franc.; † 29.8.1909, Paris. MENDIZÁBAL 217, nº 024.

[104] Émile Chauveau, * 6.5.1827, Mauriac; SJ 23.12.1846, Prov. Franc.; † 8.5.1883, Paris. MENDIZÁBAL 104, nº 770.

[105] Henri Pitot, * 15.6.1828, Bellême; SJ 2.10.1847, Prov. Franc.; † 26.1.1900, Paris. MENDIZÁBAL 173, nº 644.

[106] *Franciae 12-XXVII* 77.

«sa suppression réduit la faculté à un séminaire diocésain. Pourrons-nous nous mettre en avant pour relever ce convict? Je ne le pense pas, surtout aux temps actuels où nous devons nous effacer autant que possible. Ce convict tenu par la Compagnie dans l'enceinte du séminaire me paraît une impossibilité, vu surtout les dispositions des esprits et des coeurs. Convict à la résidence, que d'embarras, de dépenses pour cette double installation de l'école apostolique ailleurs et du convict à sa place! Quels bruits ces déplacements provoqueraient dans la presse ennemie [...] Monseigneur ne donnera pas la circulaire dont parle le Père Fessard. Elle deviendrait une arme pour nos ennemis [...] Recourir à Rome, exposer l'état des choses et tout faire pour nous retirer honorablement – pour beaucoup de motifs je ne crois pas opportun de prendre cette initiative. Si la perspective probable de perdre notre personnel enseignant de la faculté portait Monseigneur à nous donner notre congé, je l'accepterais sans répugnance et j'agirais dans ce sens à Rome»[107].

Des divergences de vues se firent sentir au sein de la province, entre ceux qui pensaient que l'on pouvait se charger de la direction d'un convict et ceux qui en rejetaient l'idée. Le Père Mourier posa la question de l'internat de Poitiers aux Pères consulteurs: «Ils sont *uno ore* contre l'acceptation de ce convict par la Compagnie»[108]. Le 21 juin le Général tient encore pour une solution positive: «Voyez, mon cher Père», écrit-il au provincial, «et décidez s'il y a lieu d'accepter la direction du convictus là où il fut ouvert l'année dernière, comme le propose Monseigneur. Plus tard on verra s'il est possible, convenable, de la mettre au Jésus à la place de l'école apostolique»[109].

Le même jour il explique au Père Fessard les raisons de son changement de sentiment: en mai il avait répondu négativement à la demande d'ouvrir le *convictus* dans la résidence ou de le placer au séminaire.

«Aujourd'hui ce n'est plus nous qui nous offrons, c'est Monseigneur qui nous offre le convict [...] Les choses étant ainsi, je ne m'oppose plus à ce que nous acceptions l'offre spontanée du prélat, si le Père provincial, après avoir examiné et consulté, est de cet avis. D'autant plus qu'il insiste beaucoup qu'on ne puisse pas nous accuser un jour de n'avoir pas fait notre possible pour soutenir cette faculté instituée par le Saint-Siège»[110].

La concurrence des nouvelles universités libres se fit sentir: «J'ai examiné la grave question des chaires de dogme qui vous sont proposées aux universités de Paris et d'Angers», écrit le Général au Père Mourier, le 29 août 1878[111]. «Avec vous je comprends la difficulté de refuser aux deux vénérables prélats, surtout le cardinal de Paris. Les difficultés ne manquent pas [...] Cependant si vous avez les hommes, je vous autorise à accepter, au moins comme essai et sans engager l'avenir». Le 13 septembre un certain espoir paraît revenir touchant la faculté poitevine:

---

[107] *Reg. Epistolarum ad Prov. Franciae VI* 363-365.
[108] *Franciae 12-XXVII* 80 – 24 juin 1878.
[109] *Reg. Epistolarum ad Prov. Franciae VI* 367.
[110] Ibid. 367-368.
[111] Ibid. 375-376.

«On m'écrit de Poitiers que le convict ecclésiastique n'est pas enclavé dans le parc du séminaire; que Monseigneur a changé supérieur et directeur du séminaire, dont aujourd'hui le personnel est bien disposé envers nous; que plusieurs évêques écrivent, disposés à envoyer des élèves si le convict est tenu par nous; que Monseigneur nous en offre la direction libre et entière. Ceci posé, voyez ce que vous pouvez faire pour cette pauvre faculté. Ne nous mettons pas dans notre tort. Faisons notre possible pour soutenir l'oeuvre que Pie IX nous a imposée. Dans ce convict humble il y a plus de bien à faire aux jeunes abbés que dans ces grandes universités, si je ne me trompe»[112].

Le provincial répond le 22 septembre 1878 au Général pour lui déclarer qu'il se range à l'avis négatif touchant le convict:

«Il y aurait dans l'acceptation une contradiction trop manifeste et une chance d'échec trop considérable [...] Paris ouvre cette année sa faculté de théologie, Lyon en fait autant, Angers les imitera l'an prochain. Lille a déjà commencé, Toulouse ne peut tarder. Toutes ces villes sont des *centres* d'universités catholiques auxquelles ont adhéré nombre d'évêques [...] L'évêque de Poitiers n'a pas pris souci de recruter ses élèves ni de conserver ceux qui étaient venus d'eux-mêmes. Il est trop tard pour nous demander de faire sortir sa faculté de la mort qu'il lui a donnée, en nous exposant nous-mêmes à échouer dans cette tentative de résurrection et à porter par la suite la honte de l'insuccès. [Au cas où l'on voudrait persévérer] il faut que la Compagnie ait la direction entière et indépendante, il faut que les évêques le sachent [...] Il faut donc revenir à cette lettre circulaire dont il a été jadis question, adressée par l'évêque de Poitiers à ses collègues dans l'épiscopat»[113].

La faculté de théologie de Poitiers, canoniquement érigée en 1875, n'avait plus en 1878 qu'un semblant de vie. Les classes d'Écriture Sainte et d'histoire ecclésiastique duraient une demi-heure, en fait vingt minutes. Peu d'élèves, et de médiocre capacité. Toutefois l'engagement d'honneur pris sur l'ordre exprès du pontife romain ne pouvait être aisément rompu. Les circonstances s'en chargèrent doublement. Les menaces soulevées contre la Compagnie de Jésus en France – le fameux article 7 – n'allaient plus permettre aux religieux d'exister corporativement et il leur allait falloir prendre le chemin de l'exil. Dès le 8 mai le Général écrivait au nouveau provincial, le Père Chambellan[114]:

«Les raisons que vous apportez pour nous retirer aux vacances ont certainement de la valeur. Toutefois dans les circonstances notre retraite *spontanée* ne serait pas conforme à la ligne de conduite arrêtée entre vos trois collègues et vous. Il faut éviter que le cardinal [Mgr Pie venait d'être élevé à la pourpre, le 22 septembre 1879] puisse se plaindre que nous l'avons abandonné. Si nous devons céder à la force c'est autre chose. Si Son Eminence, pressentie par une *persona grata*, acceptait volontiers notre retraite, alors on verrait»[115].

---

[112] Ibid. 389.
[113] *Franciae 12-XXVII* 81.
[114] Henri Chambellan, * 18.1.1834, Paris; SJ 29.9.1853, Prov. Franc.; † 12.8.1892, La louvesc. MENDIZÁBAL 141, n° 860.
[115] *Reg. Epistolarum ad Prov. Franciae VI* 446-447.

C'est la mort qui se chargea de régler la question: le cardinal Pie fit en 1880 un séjour à Rome, du 23 mars au 25 avril. C'est là que lui parvint la nouvelle du décret du 29 mars contre les religieux non autorisés. C'était ainsi la fin proche de la faculté, formée presqu'entièrement de professeurs étrangers. Les entretiens à Paris au retour de Rome avec les autorités ajoutèrent sans doute à la fatigue du prélat, qui fut enlevé par un accident cardiaque le 18 mai 1880, à l'âge de soixante-cinq ans. Dès le 26 juin 1880, le Général se ralliait à un abandon spontané de la faculté de Poitiers par ses religieux:

«Vous pouvez exposer ou faire exposer les motifs qui militent en faveur de ce parti. Cette faculté est réduite au séminaire. Il est pénible à Messieurs les directeurs de nous envoyer les meilleurs élèves et de ne garder que les plus médiocres. Notre présence impose au diocèse une charge inutile – honoraires des professeurs – charge qui s'aggravera beaucoup si le gouvernement supprime les bourses à cause de notre enseignement au séminaire. Nos professeurs presque tous étrangers facilement peuvent être congédiés? Dans ce cas impossible à vous de les remplacer. Ne vaut-il pas mieux faire le changement à la rentrée des cours? Etc., etc. On vous fera probablement cette réponse canonique: *Sed vacante nihil innovandum,* mais on ne peut trouver mauvais que vous posiez vous-même la question, en présentant des motifs tous tirés de l'avantage du diocèse»[116].

Tout se termina très rapidement. Dès le 5 août 1880 le Général pouvait écrire au provincial de France: «Tout est arrangé sans froissements et d'un commun accord: Dieu soit béni! Le provincial de Naples, [et ceux de] Rome, Venise, vont être avertis de rappeler leurs sujets»[117].

En août de la même année une circulaire du ministre des Cultes avertit les évêques que les grands séminaires dirigés par des congréganistes non approuvés seraient privés des bourses d'Etat et que le local du séminaire serait fermé si on y conservait directeurs et professeurs congréganistes.

Ainsi se termina la courte existence de la première faculté de théologie libre de France, érigée par un acte solennel du Saint-Siège. Son histoire,on le voit, tient en peu de pages[118]. Aux origines la collation des grades en théologie accordée à la province de Bordeaux et confiée par le métropolitain au siège de Poitiers pour ne pas faire double emploi avec la faculté de théologie universitaire de Bordeaux. Puis vient se greffer en 1872 la venue à Poitiers de professeurs jésuites du Collège romain, le Père Schrader, le Père Tedeschi, le Père Cerrone. La loi sur la liberté de l'enseignement supérieur semble inviter à la création d'un véritable université représentée d'abord par sa faculté de théologie. En 1875 figurent au catalogue des religieux affectés au séminaire épiscopal les Pères Ferretti, Palomba, Tedeschi, Schrader et Janni[119]. En 1876 c'est non plus au séminaire épiscopal mais à la faculté de théologie que

[116] Ibid. 453-454.
[117] Ibid. 459.
[118] L. BAUNARD, *Histoire du cardinal Pie* II 552-572.
[119] *Catalogus sociorum et officiorum provinciae Franciae 1875* 43.

sont attachés les Pères Tosi, Ferretti, Palomba, Tedeschi, Quarella, Wilmers et Botalla[120]. En 1877 figurent en outre les Pères Venturi et Adigard et le Père Tosi s'efface[121]. En 1878 s'ajoute le Père Taupin, en 1879 le Père Feldmann, en 1880 le Père Brambring. Il s'agit donc d'un petit effectif, composé de religieux qui ont fait leurs preuves. La disproportion avec les élèves qui leur sont confiés est manifeste, sans parler des inconvénients liés à l'hébergement à la résidence des jésuites et à l'absence de bibliothèque. Mgr Pie paraît avoir projeté des plans grandioses mais s'être peu à peu refroidi pour l'oeuvre, à laquelle il était hors d'état d'apporter un soutien suffisant. A la différence des évêques ou archevêques qui ont présidé à la création des universités catholiques, l'évêque de Poitiers n'a pas essayé de s'entendre avec ses voisins – l'un, Mgr Freppel, instituant à Angers un établissement universitaire – pour mettre sur pied une *universitas studiorum*. Ce qui fut organisé à Poitiers n'y ressemblait en aucune manière. La Compagnie de Jésus l'a bien senti, à Paris comme à Rome, mais l'ordre de Pie IX lui imposait une coopération, à quelque prix que ce fût.

La générosité n'empêchait pas la lucidité, et l'on a vu au fil des documents que les réserves et même les griefs ne manquèrent pas: l'oeuvre de Poitiers exigeait des sacrifices trop considérables à un moment où la province de France faisait face à une foule de charges de grande importance pour elle et pour l'Église. Le projet caressé par Mgr Pie n'était pas viable pour plusieurs raisons. En s'adressant directement au pape par le canal de Mgr Czacki, il obtint ce qu'il voulait mais l'expérience devait lui donner un sévère démenti. On pourrait presque, à plus de cent ans de distance, estimer que la prudence de la Compagnie de Jésus a prévenu de plus cruelles déconvenues, car après 1880 la situation aurait été intenable pour le corps de la faculté. En effet à partir de 1879 les changements politiques intervenus en France n'auraient plus permis la présence des religieux de la Compagnie ni même l'existence d'une faculté érigée sans aucune des formalités requises par la loi française. L'idée de transporter de Rome à Poitiers une partie des enseignements de l'illustre Collège romain ne pouvait être qu'un rêve.

---

[120] *Catalogus 1876* 45.
[121] *Catalogus 1877* 46-47.

DOCUMENTS

1. Le Père W. Wilmers au Père P. Beckx
Poitiers, 25 janvier 1877
ARSI *Franc. 12-XXVII* 52.

Consultoris in Facultate theologica officio satisfacturus haec notanda duxi.

Generatim spes boni successus affulgere videtur. Exegesis auditur ab alumnis 50, Dogma a 55, Jus canonicum a 91, Historia ecclesiastica a 43, Metaphysica et Ethica a 14, Logica item a 14. Ex his ad alienas dioceses pertinent 22, inter quos 2 laici auditores juris canonici. Per episcopos missi sunt e quatuor diocesibus (Angoulême, Le Mans, Quimper, Luçon); sponte, episcopis permittentibus, accesserunt ex aliis diocesibus (Tours, Dôle, Strasbourg, Blois, Vannes, Périgueux, Laval, Vitoria, Leon). Alii jam sua nomina dederunt pro anno proximo.

Inter nostros, qui primum parum favebant, plures jam mutarunt mentem. Duo potissimum ad hoc contulerunt: quod nominatus est Rector Gallus, et quod inter professores est Gallus. Quum primum hoc adveni, animadverti, nonnullos parum favere ideo, quod Facultas crederetur futura exempta a jurisdictione R.P. Provincialis; et ex professoribus unus alterve hoc sensu locutus videtur, ut etiam nunc nonnulli id optare videntur. Puto hanc opinionem non posse melius destrui quam nominando adhuc nonnullos professores Gallos. Aliqui exteri hic sine dubio docere possunt; attamen puto utilissimum fore, si numerus professorum Gallorum augeatur. Bene cessit quod professor Gallus (P. Adigard) cum satisfactione docet.

Difficultatem non exiguam creatura videtur quaestio de nostra habitatione, utrum videlicet in residentia simus mansuri an migraturi in aedificium Facultatis, in quo parantur cubicula pro professoribus simul cum loco pro bibliotheca ut et convictus alumnorum. Difficultas inde est acuta, quod, quum R.mus episcopus aedificium inchoaturus, ejus descriptionem exhibuisset R.do Patri Rectori, hic designavit qualis esse deberet professorum habitatio; quae postulavit executioni mandata sunt a R.mo episcopo, contignatione integra adjecta. Videlicet R.P. Rector hunc adhuc ignoravit R.m P. Provincialem nolle ut professores migrarent ex residentia. Mihi in hac quaestione unum videtur esse magni momenti, videlicet ut convictus dirigatur a nobis. Inde non tantum numerus auditorum pendebit, sed etiam nostra libertas (si tamen convictus aequis conditionibus tradendus est). Si enim convictus ab aliis dirigitur, nos aliquatenus pendebimus a convictu, ut nunc a seminario. Contra vero, si convictus dirigitur a nobis, habemus quo nitamur et quo occurramus nimio influxui seminari. Fortasse tamen convictus dirigi posset a nobis, etiamsi in aedificium Facultatis non migrarent professores omnes. Melius certe fuisset si nos ipsi habuissemus convictum non constructum ab administratione diocesana.

Sive hic sive alibi habitaturi simus, videtur valde esse optandum ut Rector habitet cum professoribus; disciplina id videtur exigere. Nonnullorum mens dicitur esse ut, si mansuri sumus in residentia, nominatur Rector qui non sit Superior domus sed Rector Facultatis, i.e. in rebus ad studia pertinentibus, eo fere modo quo fit in universitatibus saecularibus. Sed si id locum habere potest inter saeculares, minime videtur congruere religiosis; disciplina religiosa nimis arcte connexa est cum studiis, saltem in Societate. Facultas theologica tunc foret appendix residentiae modo stabili et perpetuo.

In primis videtur necessarium ut anno proximo tandem constituatur professor theologiae moralis. Incommoda sunt nimia si nostri alumni audire debent professo-

rem seminarii. Quum enim professores seminarii suo modo dividant sibi materias, eorum distributio non congruit cum nostra. In seminario v.g. de sacramentis agit solum theologiae moralis professor, tunc tum sub respectu morali tum sub respectu dogmatico.

Constituendus etiam est saltem unus adhuc juris canonici professor; successu temporis tertius etiam necessarius erit. Plerique qui huc accedunt finito cursu consueto, audire volunt jus canonicum; alii vellent id solum audire. Est haec res maximi momenti in Gallia. Generatim quantum providere licet, major alumnorum numerus similis erit illis qui Romae degunt in seminario gallico, i.e. accedent ad nos finito jam cursu consueto et suscipiant gradus aut in theologia aut in jure canonico. Longe facilius est ut duo professores tradant philosophiam quam ut unus modo conveniente tradat jus canonicum. Unde si quascumque ob causas professorum numerus augeri non posset, praestaret loco trium professorum philosophiae habere tantum duos, quam unum tantum professorem juris canonici, praesertim quum numerus philosophorum non provideatur fore magnus.

Quod professorum docendi modum attinet, jam notavi P. Adigard bene satisfacere[1]. Possidet suam materiam. Docendi methodo non excellit sed quum sit valde docilis, quae adhuc desunt, comparabit.

P. Palomba duobus annis parum satisfecit[2]. Erant multae querelae discipulorum de nimia prolixitate, de defectu ordinis et soliditatis. Hoc anno est minus prolixus. Tentavi bis, meliore quo potui modo, ei prodesse. Sed prima vice respondit non esse audiendos discipulos; postea se docere a 20 annis et scire quomodo docere oporteat. Caeterum puto cum vix posse alio modo docere quam docet, videlicet unice fere dictando. Quum animadvertat se parum satisfacere discipulis, non mirum quod se nonnihil difficilem exhibeat. Superior seminarii aliquando mihi dicebat eum docere quidem posse in aliquo seminario, attamen non sufficere ad docendum in Facultate theologica. Optandum videtur ut alius in ejus locum succedat.

P. Quarella anno praeterito mediocriter satisfecit, hoc anno paulo melius[3]. Est nimis prolixus, nimis verbosus; alumni dicunt se ex ejus lectionibus capere exiguum fructum. In disputationibus menstruis obtendit exiguam prudentiam; nimis loquitur et ansam praebet excitandis quaestionibus quas omnimodo vitare oporteret. Assumit infirma quaedam argumenta S. Thomae, iis urget defendentem eumque provocat ad rejiciendam rationem s. Thomae. Nihil magis nobis nocere potest.

P. Bottalla ostendit se esse eruditum in historia[4]. Sed comparavit sibi famam liberalismi, praesertim quo tempore P. Tosi successerat in cathedra juris canonici. Pariter censetur non bene affectus erga theologiam scholasticam, imprimis erga s. Thomam. Hoc tantum mense comperi cum jam ab initio hujus anni scholaris historiam tradere lingua gallica. Etiam abstrahendo a quaestione illa, utrum expediat in hac Facultate recedere ab usu linguae latinae, puto eum non recte agere. Quum enim linguam gallicam parum calleat et pronunciatione laboret valde peregrina, discipulis se inferiorem exhibet, quod non expedit.

De P. Tedeschi dicunt alumni qui antea sub ipso studuerunt philosophiae et nunc theologiae student «dolendum esse quod tantam diffidentiam erga s. Thomam prae se ferat»[5]. Quantum potui animadvertere per duos fere annos, judicium illud non caret fundamento. Generatim philosophia quae hic traditur neque expectationi externo-

[1] Lector iuris canonici.
[2] Lector theologiae dogmaticae.
[3] Lector Scripturae Sacrae et linguae hebraicae.
[4] Lector historiae ecclesiasticae.
[5] Lector logicae et metaphysicae.

rum neque fini nostro congruere videtur. Imprimis non satis praeparat alumnos ad theologiam; ratio est quia non satis scholastica est. Alumni ipsi hoc animadvertunt. Dein quaestio illa infelix de compositione corporum non fuit tractata cum illa sobrietate quae nobis praescripta est. Si P. Tedeschi et alii dicerent utramque sententiam esse probabilem, satisfecissent omnibus. Sed audio P. Tedeschi in schola, post exposita systemata, cum vehementia et passione locutum esse contra systema scholasticum. In nuperrima disputatione menstrua coram R.mo episcopo, P. Quarella, disputans contra theses P. Palomba, imprudenter illam quaestionem movit. P. Palomba respondit cum aliqua acerbitate. Illico cum majore etiam vehementia et acerbitate materiam prosecutus est P. Tedeschi. Casu tempus erat elapsum ut abrumpi potuerit disputatio. Patres plures, imprimis P. Tedeschi, P. Quarella et P. Bottalla, honori sibi ducunt propugnare philosophiam Collegi Romani, quam dicunt. P. Tedeschi repetere solet rationem dubiosam non exigere ut in quaestionibus philosophicis sequamur s. Thomam. Id sane verum sed non attendit ad multa alia quae Ratio studiorum hac de re dicit. Prudentia valde vulgaris suaderet ut attenderemus ad tempora quae vivimus et ad sensa et judicia hujus regionis. Ex omnibus quae hucusque expertus sum, videor mihi posse concludere quamdiu in P. Tedeschi hic docet philosophiam nostram carituram esse successu; unde puto necessarium esse ut amoveatur. Si non est praesto, qui ut tertius professor in ejus locum succedat, praestaret philosophiam hic tradi per duos tantum professores.

P. Ferretti melius satisfaceret si minus parceret labori[6]; hoc tamen anno diligentior esse videtur quam praeterito. Sperabatur alumnos externos audituros esse ethicam et elapso anno plures audiebant; hoc anno nulli.

P. Venturi hucusque bene satisfecit et sperare licet eum bene satisfacturum deinceps dummodo ab aliis non adigatur ad sequenda ipsorum placita[7].

Discipuli quandoque dicunt «utinam hic esset saltem professor qui traderet philosophiam scholasticam!». Talia animadvertunt quum experientia docentur philosophiam P. Tedeschi non sufficere theologo. Et vero hic nihil utilius esset quam philosophia vere praeparans ad studium theologiae.

Laboramus nimiis feriis; per anni decursum sunt circiter tot dies vacationum, quos assignantur in Ratione studiorum; per autumnum extenduntur in tres menses. Statuerat Paternitas Vestra ut dimissis nostris acceptaremus ferias seminarii. Generatim id fit; sed R.P. Rector induxit, instigantibus quibusdam professoribus, ferias quae conceduntur post Quinquagesimam, licet professores seminarii illis diebus doceant. Puto melius fore nos accommodare usui seminarii.

Atque hae erant quae notanda potissimum occurrerunt. Superest ut Paternitatis Vestrae precibus enixe me commendem.

Paternitatis Vestrae infimus in Christo servus

Gul. Wilmers S.J.

---

[6] Lector ethicae et iuris naturalis.
[7] Lector metaphysicae.

2. Le Père C. Tedeschi au Père P. Beckx.
Poitiers, 28 janvier 1877.
ARSI *Franc. 12-XXVII* 53.

Satisfacturus muneri consultoris, quo in hac Facultate theologica Pictaviensi fungor, haec mihi dicenda occurrunt.

I. Circa materiam examinis nostrorum philosophorum.

Quoad materiam examinis subeundi a philosophis nostrae Facultatis, anno proxime elapso aliquid novi constitutum fuit a praefecto studiorum et a P. Rectore, quod nec P. Ferretti nec mihi placuit, et cui quoad licuit obstitimus. Res ita se habuit.

Viginti circiter diebus ante examen philosophorum praefectus studiorum Patri Ferretti ac mihi significavit physicam experimentalem, quae traditur ab aliquo sacerdote seminarii, fore exclusam a materia examinis philosophorum, illius scilicet examinis quod juvenes subire debent coram nostris professoribus. Poterant enim Superior ac professores seminarii, si vellent, examen physices exigere ac excipere ab alumnis nostris pertinentibus ad seminarium, prout de facto fecerunt post ferias autumnales.

Rationes illius consilii hae duae fuerunt. 1ª Cum Facultas nostra physicam non doceat, hinc non convenit ut haec materia partem habeat in examine quod coram nostris professoribus datur; 2ª Non decere ut e tribus examinatoribus, qui examina nostrorum philosophorum excipiunt, unus sit sacerdos saecularis, ille scilicet qui physicam docet. Ille qui physicam tradit lauream doctoralem accepit in Collegio romano. Praedictum consilium captum fuit absque ulla prorsus consultatione.

Statim ac illud nobis significatum fuit P. Ferretti et ego perreximus ad P. Rectorem eique in contrarium opposuimus plures rationes, quarum hae sunt praecipuae. Iª Institutum in examini philosophiae physicam exigere: talem proinde mutationem esse mutationem substantialem contrariam perpetuae praxi Societatis nostrae. 2ª Si ab examinibus philosophiae excluditur physica, ponimus scholas nostras philosophicas in ea conditione in qua jam non concedetur facultas conferendi gradus in philosophia. 3ª Addebamus consilium illud esse medium praticum ne nostri discipuli bene addiscant physicam, quae tamen absque dedecore nec ab ipsis sacerdotibus hoc tempore ignorari potest. 4ª Non posse id fieri hoc anno absque aliqua offensione professoris physicae, qui nihil tale suspicabatur, et suis discipulis materiam examinis de more tradiderat. Hinc rogabamus ut saltem hoc anno id non fieret. Postremae ratione ac petitione responsum fuit: hoc anno primum constitutam esse Facultatem nostram si hoc anno physica ingrederetur materiam examinis, jam postea difficile esset eam excludere.

Cum P. Rector perstaret in sententia, scripsimus R. P. Provinciali, qui paucis diebus antequam examen haberetur P. Rectoris sententiam approbavit.

Opportunum duxi ut Paternitas Vestra factum cognosceret ac judicaret. At certe probare non potui (idque modeste significavi P. Rectori ac R.P. Provinciali) ut id statueretur absque ulla praevia consultatione.

II. Circa rationem agendi praefecti studiorum.

Commendanda videtur praefecto studiorum urbana ac comis agendi ratio maxime erga episcopum ac superiorem seminarii. Aliqua facta narrabo.

a) Post solemne examen ad lauream, quod felici successu coram tribus episcopis ac multis e clero subierant duo nostri candidati, tres e nostris examinatoribus (quartus enim erat ipse praefectus studiorum), statim monuerunt eumdem praefectum (Rector Facultatis erat tunc Parisiis); se habere duos candidatos tanquam laurea plane dignos: ei autem id statim significarunt, ut de felici examinis certior fieret episco-

pus, qui absque dubio optasset, felicem illum successum in publica mensa enunciare. Praefectus studiorum dixit candidatis eos omnium examinatorum suffragiis dignos laurea censeri; et hoc ipsum ante prandium plures alii sciverunt. Episcopo nihil dictum fuit, ita ut cum aliquo tempore post prandium discederet, adhuc ignoraret exitum examinis. Ex quibusdam autem verbis praefecti studiorum existimari potest ipsum id fecisse consulto, ut independentia nostra plena maneret.

b) Episcopus ultimo anni die venit de more ad nostram residentiam per solemni benedictione in gratiarum actionem. Post benedictionem pariter de more exceptus est a Patribus nostris in conclavi recreationis. Omnes professores aderant, excepto praefectus studiorum, qui tamen domi erat, nec puto ipsum consuetudinem ignorasse.

c) Die 17 hujus mensis habita est disputatio theologica ac philosophica. Praefectus studiorum optasset episcopum, qui libenter illis interest, non invitari: sed aliter censuit P. Rector, qui episcopum invitavit et is disputationi adfuit. Ea invitatio pro prima disputatione hujus annis nec prudenter nec urbane, ut censeo, omitti potuit; maxime post quaestionem excitatam nec adhuc resolutam circa modum conferendi lauream, an nomine episcopi an nomine Societatis, et postquam Nostri recusarunt hoc anno solemniter lauream conferre.

Idem praefectus postquam sciverat episcopum fore venturum mandaverat, uti audivi a P. Palomba, ut pro thesibus ex sua schola defendendis 8 exemplaria conscriberentur; qui numerus vix poterat sufficere mediae parti eorum, quibus honestas petebat ut exemplaria distribuerentur; 8 enim professores, Rector Facultatis, Superior et 4 professores vel directores seminarii, episcopus et aliquis alius sacerdos, ac praeterea defendens et arguentes. Sed admonitus fuit ea de re P. Rector et exemplaria fuerunt sufficientia. Pluribus displicuit, quod theses non fuerint typis mandatae, sicuti anno elapso factum est.

d) Superior seminarii petierat a praefecto studiorum et a me ut daremus aliquas theses theologicas et philosophicas iis e nostris discipulis qui pro ordinibus majoribus vel minoribus subire debebant aliquod examen scientiae; mos enim seminarii id postulat et annis superioribus relate ad philosophos id factum fuerat, immo saltem aliqua vice etiam relate ad theologos nostros. Praefectus studiorum visus est mihi consensisse, praesens autem aderam, et superior seminarii ostendit se id existimasse. Postea idem praefectus me monuit ne quid darem; se etiam anno elapso ita fecisse sicuti nunc facere cogitabat. Vellem ut modo aperto agatur. Non deerant autem graves rationes cur id a nobis praestaretur: nam 1° examen ejusmodi quoad nostros discipulos est examen, ut aiunt, pro forma, et ut mos servetur fit coram duobus e nostris et superiore seminarii; nec dantur scripto ulla suffragia. 2° Examen uniuscujusque e discipulis ordinandis durat 5 minuta vel dimidium quadrantis. 3° Si examen excipitur a nostris occurritur incommodo ne nostri discipuli circa materias a nobis traditas examen subeant apud alios, qui tentare possent nostros discipulos deprimere.

III. Circa statum materialem nostrae Facultatis.

Percurram prius quaedam facta praecipua quae detegunt certe aliquem fontem, ex quo provenit, ut status materialis nostrae Facultatis sit parum conveniens et valde incertus: postea indicabo praecipua aliqua remedia. Per ea autem quae dico, neminem accusare aut damnare intendo sed solum exponere quae censeo exponenda esse.

Aliquis fons unde magna ex parte provenit parum convenientem et satis incertum esse (ac fore nisi malo occurratur) statum materialem nostrae Facultatis est opposita agendi ratio episcopi ac Provinciae.

Ratio agendi episcopi

A) Episcopus voluit Facultatem theologicam habere. Petiit et recepit duos professores e nostra Societate, P. Schrader et P. Cerrone. Cum autem adhuc incertus haereret episcopum an non expediret professores esse e diversis ordinibus religiosis, uti P. benedictinum pro historia ecclesiastica, P. dominicanum pro una classe dogmatis, etc., statim ac P. Schrader ei ostendit id nullatenus expedire, Paternitate Vestra efficaciter favente, hominibus nostris totam Facultatem committere curavit, et paullatim, eo petente, auctus est numerus Nostrorum, et jam sumus 8 professores.

B) Episcopus desideravit ac petiit ut Societas curam assumeret seminarii. Agebatur de seminario numerante circiter 130 vel 140 alumnos, indolis generatim loquendo valde bonae et ex quibus plures nomen dedissent Societati. Tres autem vel quatuor e nostris addendi fuissent pro cura seminarii.

C) Episcopus, ita postulante Paternitate Vestra, aedificium a seminario separatum construit; modestum quidem, ejusmodi tamen ut possit non incommode operi sufficere, quousque saltem numerus externorum non multum excrescat. Aedificio adjacent duae parvae domus ab ipso coemptae. In novo autem aedificio paratur specialis locus pro bibliotheca Facultatis, et, ut audivi, parantur cubicula pro professoribus Facultatis.

Ratio agendi Provinciae

Provincia, initio saltem, plane nihil favit, quantum in se fuit satis se opposuit; vitavit se consociare episcopo pro illo opere: declaravit pluries se homines non habere quos illo operi concederet.

Provincia negavit se posse acceptare seminarium nec posse homines dare ad ejusmodi opus. Egit autem cum Paternitate Vestra ut petitio episcopi rejicieretur.

Provincia decrevit (expressis enim verbis nobis omnibus id significavit R.P. Provincialis) professores Facultatis non migraturos in novum aedificium sed fixam sedem habituros in residentia. Episcopo inscio et cum festinatione aptatum fuit in suprema parte domus (dans le galetas) aliquod cubiculum pro bibliotheca Facultatis et eidem usui destinata dicitur alia pars contigua, in qua nunc dormiunt 20 alumni ex schola apostolica, et quam primo vere liberam relinquent se transferendo ad novum aliquod conclave jam ipsis paratum. Ad praedictum cubiculum aptandum expensa fuerunt, ut mihi dixit P. Procurator, plusquam 2000 francorum. Aptatum vero fuit eo consilio ut per illud factum ut aiunt completum speciale impedimentum ponatur quominus bibliotheca Facultatis alio transferatur.

N.B. Incommoda oppositae rationis agendi indicatas sub C sunt nimis manifesta neque in iis immoror. Solum hoc addam: cum Provincia statuerit quae modo dicebam, hinc Provincia in constructione aedificii Facultatis nihil habet quod dicat; et omnia fiunt ea veluti nesciente: quod quidem bonum non est si postea contingat nostros professores migrare in aedificium Facultatis. Hoc autem valde probabiliter fiet, quoniam ex una parte plane convenit ut bibliotheca Facultatis sit in aedificio Facultatis, nec episcopus contrarium permittet; et quia ex altera parte etiam convenit ut, ubi est bibliotheca Facultatis, ibi sint professores Facultatis.

Remedia:

Haec plane necessaria videntur ut Facultati nostrae bene consulatur:

1° Ut quam primum juxta bonum et juxta aliquam convenientem independentiam nostrae Facultatis statuatur, ubi in posterum professores habitare debebunt: id tamen, uti supra dicebam, pro certo haberi posse existimo bibliothecam Facultatis fore in aedificio Facultatis; nec potest ut puto decenter peti ab episcopo oppositum.

2° Ut id quod ea de re statutum fuerit episcopo innotescat.

3° Ut cum eodem episcopo statuentur ceterae conditiones, quas aequitas et bonum Facultatis poscit. Quoniam autem, attentis omnibus adjunctis et factis antecedentibus (uti etiam scripsi anno elapso), non possumus merae liberalitati aliorum nos committere; hinc convenientes conditiones erunt pacto firmandae (pensio paucis abhinc diebus residentiae soluta pro primo trimestri hujus anni scholastici eadem est ac ea anni elapsi, idest 1500 fr. pro quovis professore). Mense maio, ut audivi, episcopus Romam perget.

4° Ut R.P. Provinciali (qui omnibus est notus ut vir plane fidelis et obedientiae specialiter devotus) commitatur ut in consiliis capiendis circa ea quae respiciunt Facultatem nostram, Provinciae sibi praestituat tanquam finem primarium et finem efficienter obtinendum bonum et incrementum Facultatis: pluribus enim Provincia videtur in suis deliberationibus circa Facultatem sibi primario proposuisse vel bonum residentiae vel ut vitet ne cogatur homines nostro operi concedere et Pictavii tertiam domum habere.

N.B. Si episcopus peteret ut Societas doceat etiam parvum dogma, censeo id acceptandum esse; eo magis quod professor parvi dogmatis est satis aperte contrarius nostrae Facultati et pluries contra nos imprudenter et parum juste locutus est.

Observatio:

Conclusionem facio tertio puncto observatione sequenti. Si ex una parte considerentur quae de facto a Societate et a Provincia fiunt pro aliquo collegio numerante 300 vel 400 alumnos (in aliquibus Provinciis etiam pro convictu 70 vel 100 alumnorum), partim convictores, partim externos, et si ex altera parte consideretur opus nostrae Facultatis theologicae, apparet clare adesse pro casu nostro rationes plane sufficientes, ob quas Societas ac Provincia efficaciter, eo modo quem nunc indicavi, promoveat bonum et incrementum Facultatis theologicae Pictaviensis.

Agitur in primo casu seu in casu collegiorum a) de 300 vel 400 adolescentibus saecularibus, b) quorum multi frequentant classes inferiores grammaticae; c) numerus patrum ac scholasticorum in iis collegiis adhibitus, uti in Pictaviensi ac Coenomanensi, pertingit in unoquoque ad 30; d) plures autem nostrorum sunt in iis muneribus in quibus mens non excolitur.

In casu nostro agitur a) de 150 alumnis ecclesiasticis, quorum circiter 20 ex aliis diocesibus et 90 selecti; b) omnes maturae aetatis et vacantes sive philosophiae sive theologiae; c) numerus nostrorum in hoc opere hoc usque adhibitus sunt 8 patres, et unus vel alter adhuc addetur (si professores habitabunt aedificium Facultatis, et mul-

to magis si curam acciperent convictorum ecclesiasticorum advenientium ex aliis diocesibus, alii 3 vel 4 e nostris essent addendi. d) Omnes vero professores docendo philosophiam vel theologiam non parum proficiunt in bonum ipsius Societatis; non enim floruissent in Societate homines tam illustres in illis scientiis, nisi Societas earum cathedras habuisset.

Agitur praeterea in casu nostro de Facultate theologica praedita omnibus privilegiis quibus Romae fruuntur Facultates pontificiae; agitur de prima nova Facultate theologica quae in Gallia erigitur; de opere specialiter utili Ecclesiae ad bonas doctrinas disseminandas, de opere valde honorifico Societati, quod probabiliter in alias manus devenisset non faventes Societati, si Societas illud non acceptasset.

Adsunt igitur, ut supra dicebam, rationes plane sufficientes ex quibus Societas ac Provincia efficaciter promoveat bonum et incrementum Facultatis theologicae Pictaviensis.

IV. Circa studia et unionem inter professores

a) Audivi aliquam querelam adfuisse circa menstruas disputationes, eo quod difficultates propositae non semper remanserint sufficienter solutae: anno elapso aliquando id evenit sub aliquo professore (nempe sub P. Palomba).

b) Professor historiae ecclesiasticae conqueritur quod historiae ecclesiasticae denegatum fuerit locum habere in menstruis disputationibus.

c) Licet unio animorum plane vigeat inter professores, qui vel studuerunt vel docuerunt in Collegio romano, scilicet inter professores S. Scripturae, Historiae ecclesiasticae, et tres professores Philosophiae, nec ulla sit oppositio cum professore Juris canonici, non eadem tamen est unio inter primos quinque professores et professores theologiae dogmaticae. Hoc tamen non impedit, quominus sufficienter inter nos servetur fraterna charitas. Suspicio aliqua adest eaque non destituta aliquo probabili fundamento, praefectum studiorum (qui hoc anno explicat tractatum de gratia), occulta quadam et indirecta ratione, agere contra professores Philosophiae vel eorum methodum, dum multum laudat Aristotelem et dum saepe recurrit ad principia Aristotelis, ut ipsis utatur in rationibus theologicis afferendis. Certe plures theologorum, saltem materialiter, rem accipiunt ut contrariam nobis, qui methodum et viam tenemus Collegii romani, et inter theologos aliquorum animi nobis ac Collegio romano minus propensi evadunt. Factum hoc locum habet hoc anno scholastico: anno elapso, quod sciam, id non eveniebat.

Haec sunt quae referenda in Domino judicavi. Commendo me ss. sacrificiis et orationibus admodum Reverendae Paternitatis Vestrae.

Admodum Reverendae Paternitatis Vestrae infimus in Christo servus

Camillus Tedeschi Soc.J.

SUMMARY

Bishop Louis Pie, from the time of his appointment to the see of Poitiers in 1849, was one of the most ultramontane bishops of France. By grant of the Holy See to the ecclesiastical province of Bordeaux in 1855, Poitiers was permitted to give the degree of bachelor and of licentiate in theology, even though the French government was opposed because it saw in this measure a breaking of the State's university monopoly which went back to 1806-1808. The fall of the Second Empire in 1870 opened the way for the freedom of education acquired in 1875.

The fall of Rome (1870) and of the States of the Church deeply disturbed the organization of the Jesuit's Roman College. Thus Pie was able to receive at Poitiers in 1872 the Jesuits Klemens Schrader and Camillo Tedeschi, followed by Giuseppe Cerrone, and then submit to the Superior General of the Society a plan for setting up in Poitiers a School (*Faculté*) of Theology that would be entrusted to the Society of Jesus and considered a dependency of the Roman College.

Father General Peter Beckx agreed to support the project, which in turn found little favour with Father Emmanuel Mourier, provincial of Paris, who doubted that he could find the personnel needed for Poitiers and who looked upon Bishop Pie's plan as poorly thought out and doomed to failure. The correspondence found in the Archivum Romanum Societatis Iesu and in the archives of the Holy See's Congregation for Catholic Education (Studies) shows developments in Rome, Paris and Poitiers. Pie, using his personal influence at the papal curia and seconded by the ever active Monsignor Wlodimir Czacki, got Pius IX himself to intervene with Beckx in August 1875.

New Jesuit professors were sent to Poitiers, where the School (Faculté) of Theology gave regular courses in virtue of a papal brief of erection dated October 1, 1875. The Paris provincial did not give up his opposition, and indicated several points in which the bishop failed to live up to his pledges given to the Jesuits. Tensions appeared among the professors, who disagreed over the place of Scholasticism in the teaching of philosophy. Also a rivalry developed with the diocesan seminary. Meanwhile Catholic universities (*Instituts*) were organized in France on broader bases with greater means. In 1880 the government's decree against nonauthorized religious orders and the sudden death of Cardinal Pie freed the Society from its commitment and brought an end to the Poitiers experience.

TEXTUS INEDITI

STATUTI DELLA CONGREGAZIONE MARIANA DEL COLLEGIO DI SASSARI

(POST 1574–ANTE 1580)

RAIMONDO TURTAS S.I. – Sassari.

Fondato nel 1559, il collegio gesuitico di Sassari poté inaugurare le sue prime classi di grammatica nel 1562. Sette anni dopo – nel frattempo si era concluso anche il primo corso triennale di filosofia e di lì a poco sarebbe stato aperto quello quadriennale di teologia – tra gli alunni che frequentavano quelle scuole venne costituita la congregazione mariana, una forma associativa nata pochi anni prima tra gli studenti del Collegio Romano e da allora diffusasi in tutti gli altri collegi che la Compagnia di Gesù andava fondando in varie parti del mondo[1]. Di quella associazione sassarese ci sono pervenuti i primi statuti e il consuetudinario; in appendice se ne dà l'edizione critica.

Entrambi i documenti presentano diversi motivi di interesse, anzitutto dal punto di vista storico, perché danno un'idea della diffusione – anche in regioni marginali come la Sardegna – di questo tipo di associazione che già negli anni Ottanta del secolo XVI prese a espandersi ben oltre l'ambito dei collegi e della popolazione studentesca per interessare, anche su scala europea, un grande numero di persone appartenenti a diversi strati sociali, raggiunte in vari modi dall'attività dei gesuiti[2]. Un altro motivo di interesse è quello lin-

---

[1] La nascita del collegio gesuitico di Sassari va inserita nel quadro più generale delle fondazioni del periodo lainiano: cf. M. SCADUTO, *L'epoca di Giacomo Laínez. 1556-1565. L'azione* (Roma 1974) 338-341. Per un quadro di riferimento sulle condizioni della Sardegna in quello stesso periodo, cf. B. ANATRA, A. MATTONE, R. TURTAS, *L'età moderna. Dagli Aragonesi alla fine del dominio spagnolo* (Milano 1989; = Storia dei sardi e della Sardegna III). Sul collegio gesuitico di Sassari, cf. M. BATLLORI, *L'Università di Sassari e i collegi dei gesuiti in Sardegna. Saggi di storia istituzionale ed economica,* in Studi sassaresi s. III, a. acc. 1967/68 (Milano 1969) 5-108; R. TURTAS, *La questione linguistica nei collegi gesuitici sardi nella seconda metà del Cinquecento,* in Quaderni sardi di storia n. 2 (gennaio-giugno 1981) 57-87; *Amministrazioni civiche e istruzione scolastica nella Sardegna del Cinquecento.* Ibidem n. 5 (gennaio 1985-dicembre 1986) 83-108; *La Casa dell'Università. La politica edilizia della Compagnia di Gesù nei decenni di formazione dell'Ateneo sassarese (1562-1632)* (Sassari 1986); *La nascita dell'università in Sardegna. La politica culturale dei sovrani spagnoli nella formazione degli atenei di Sassari e di Cagliari (1543-1632)* (Sassari 1988).

[2] Gli inizi di questo sodalizio e la biografia del suo fondatore sono studiati da J. WICKI, S.I. (avec la collaboration de R. DENDAL, S.I.), *Le père Jean Leunis S.I. (1532-1584) fondateur des Congregations mariales* (Rome 1951); per un quadro più generale, vedi E. VILLARET, *Les Congregations mariales:* I. *Des origines à la suppression de la Compagnie de Jésus (1773)* (Paris 1947); è dedicato all'influsso esercitato dalle congregazioni mariane sull'Europa cattolica nel periodo moderno lo studio di L. CHATELLIER, *L'Europa dei devoti* (Milano 1988, tr. dal franc.); dello stesso autore, vedi anche *Les jésuites et la naissance d'un type: le dévot,* in *Les jésuites parmi les hommes aux XVIe et XVIIe siècles* (Clermont-Ferrand 1987) 257-264 (= Faculté de Lettres et de Sciences humaines de l'Université de Clermont-Ferrand II, Nouv. série, 25).

guistico: infatti, benché il testo degli statuti della congregazione sassarese sia redatto in castigliano, di fatto si ha a che fare con una versione quasi sempre letterale dalla più antica redazione italiana (1574) degli stessi statuti vigenti nella congregazione eretta nel Collegio Romano; con ciò stesso, il nostro documento si qualifica come uno dei più antichi statuti conosciuti in lingua castigliana di questi sodalizi[3]. È, invece, in italiano il testo del consuetudinario – un fenomeno piuttosto curioso perché, proprio in quegli anni e in seguito a un ordine di Filippo II, i padri del collegio di Sassari erano stati obbligati a servirsi del castigliano come lingua di insegnamento nelle scuole e di predicazione in città[4] – e non ha rapporti di dipendenza con le analoghe disposizioni seguite nella congregazione romana[5].

Un ulteriore motivo di interesse è connesso almeno in parte con quest'ultima constatazione: i due documenti sassaresi presentano, rispetto al testo romano, varianti che denotano operazioni di adattamento alla situazione locale[6]; un fattore che non dovette essere estraneo al successo che tali associazioni conobbero anche in Sardegna.

I primi collegi gesuitici vennero fondati nell'isola tra il sesto e il nono decennio del secolo XVI. Si era al culmine di un'intensa ripresa demografica che, alla fine del secolo, avrebbe segnato un incremento del 153% rispetto al censimento del 1484[7]. Tempi di alta natalità, dunque. Ciò giustificava la preoccupazione degli amministratori delle città più importanti di creare migliori e più numerose opportunità per la folta gioventù delle loro comunità: molti giovani abbandonavano gli studi già iniziati perché mancavano maestri qualificati per impartire l'insegnamento superiore, lamentavano i rappresentanti di Cagliari nel rivolgere a Carlo V nel 1543 la richiesta di poter erigere uno *studium generale* nella loro città[8]. Affatto analoga era la petizione presentata, nella stessa occasione, dalla città di Sassari che insisteva anche sui «perlius graus» che gli studenti dovevano affrontare nel lasciare l'isola alla ricerca di uno *studium* e sulle «despesas y costas grandissimas» a carico delle rispettive famiglie[9].

---

[3] Il testo integrale degli statuti romani («Regole e capitoli della congregatione dell'Annuntiata in Roma del 15[74]. Regole et capitoli della congregatione dell'Annunciata fundata nel Collegio Romano di reverendi padri giesuiti») cui si fa riferimento in queste pagine sta in E. MULLAN, *The sodality of Our Lady studied in the documents* (New York 1912) 310-320. Mi mancano invece notizie su redazioni castigliane – che sicuramente ci dovettero essere vista la rapida diffusione delle associazioni mariane persino in America – più antiche di quella edita in appendice.

[4] Su questo argomento, cf.TURTAS, *La questione linguistica* 72-74.

[5] È sufficiente un semplice confronto tra il testo del consuetudinario sassarese (vedi in appendice) e quello degli statuti romani pubblicati da E. Mullan.

[6] Per le varianti, cf. l'apparato critico del doc. 1, infra.

[7] I dati relativi al numero dei «fuochi» nel 1484 (26.263) e nel 1603 (66.669) sono stati pubblicati da F. CORRIDORE, *Storia documentata della popolazione della Sardegna (1479-1901)* (Torino 1902); nello stesso periodo, la popolazione delle sette città sarde crebbe da 5.461 «fuochi» a 8.455; nelle città che divennero sede di collegio la crescita fu da 2.500 a 2.777 «fuochi» a Sassari, da 441 a 768 ad Alghero, da 948 a 1.967 a Cagliari e da 377 a 1.044 a Iglesias. Alcuni importanti aspetti del problema demografico di questi anni sono stati studiati da G. SERRI, *Due censimenti inediti dei «fuochi» sardi: 1583, 1627,* in Archivio sardo del movimento operaio, contadino e autonomistico, nn. 11-13 (Cagliari 1980); *Su un censimento della popolazione sarda del XVI secolo.* Annali della Facoltà di Magistero dell'Università degli studi di Cagliari, Istituto di studi storici, quaderno n. 23 (Cagliari 1983), 45-55.

[8] Vedi il testo di questa petizione in TURTAS, *La nascita dell'università* 115-116.

[9] Ibidem 116-117.

Benché le aspirazioni delle città di Iglesias e di Alghero non potessero mirare a traguardi tanto ambiziosi, i loro amministratori esprimevano istanze simili per ciò che riguardava l'avvenire della loro popolazione giovanile: la città, scrivevano quelli di Iglesias al generale Francesco Borgia il 28 maggio 1572, aveva bisogno dei gesuiti non soltanto perché potevano assicurare «sermones y confessiones» per tutta la popolazione ma anche perché erano in grado di «ensenyar a nuestros hijos virdud y lletras»[10]; ancor più espliciti quelli di Alghero che nella loro lettera ad Acquaviva del 17 ottobre 1585 si dolevano vivacemente della lentezza con cui, secondo loro, la Compagnia stava procedendo prima di impegnarsi nella fondazione del sospirato collegio: «sentimos mucho la dilación por lo mucho che vemos que padescen nuestros hijos con la falta de quien les dirija assí en letras como en buenas costumbres»[11].

Non a caso, appena qualche settimana dopo il loro arrivo a Sassari e nonostante si trovassero ancora alloggiati alla bell'e meglio in casa di un benefattore[12], i primi due gesuiti venuti per fondarvi un collegio si trovarono assediati dalle richieste dei genitori dei loro futuri alunni. Se continua così, scriveva Baldassarre Pinyes[13], «toda la isla acudirá a esta ciudad a oyr, y agora todos nos embian sus hijos pensando que luego emos de empeçar a leer». Dovevano invece passare quasi tre anni prima che giungessero i «vaxeles de España» con i sospirati maestri[14].

Com'è risaputo, le scuole cominciarono a funzionare a partire dal 1º settembre 1562: gli alunni – che in seguito sarebbero aumentati notevolmente – furono inizialmente circa 150 (suddivisi in tre classi di grammatica, *menores, medianos* e *mayores*) e oltre 60 quelli che apprendevano a leggere e scrivere[15]. Non abbiamo, purtroppo, molte notizie relative alla loro formazione morale e religiosa anche se è presumibile che essa si svolgesse secondo le linee di fondo che venivano seguite per questo settore nei vari collegi tenuti dalla Compagnia e che si richiamavano esplicitamente agli ideali dell'Umanesimo cristiano, così come erano praticati nei *collegia* parigini. Ne abbiamo un indizio sicuro in un'esortazione del p. Giovanni Victoria[16], visitatore dei collegi sardi, agli studenti del collegio di Cagliari nel 1567: richiamandosi agli scopi perseguiti dalla Compagnia «a sua prima erectione in pueris instituendis», li aveva incitati, «ut pietatem colerent, iusticiam diligerent, virtutem amarent atque cum literis simul coniungerent»[17].

---

[10] L'originale della lettera dei «jurados de la ciudad de Iglesias» è conservata in ARSI *Epp. ext. 24* 18r-19v. Sulla politica culturale delle amministrazioni civiche sarde, vedi TURTAS, *Amministrazioni civiche,* passim.

[11] *Epp. ext. 24* 299r-300v.

[12] Sui problemi abitativi della comunità sassarese, vedi TURTAS, *La Casa* 29ss.

[13] Balthasar Pinyes, * 1528, Sanahuja; SI 1.6.1554, Valencia; † 29.7.1611, Lima. M. SCADUTO, *Catalogo dei gesuiti d'Italia 1540-1565* (Roma 1968)117 (= Subsidia ad historiam S.I. 7).

[14] Citazioni in TURTAS, *La nascita dell'università* 32-33. Pinyes era stato destinato come superiore dell'erigendo collegio: Ibidem.

[15] Sui primi studenti e sulla loro ripartizione, cf. TURTAS, *La Casa* p. 5, nota 2.

[16] Juan de Victoria, * Burgos; SI marzo 1549, Roma; † 22.5.1578, Napoli. SCADUTO 156.

[17] ARSI *Sard. 14* 131r. Più in generale, cf. *Mon. paed.* II 38-40; G. CODINA MIR, *Aux sources de la pédagogie del jésuites.* Le «modus parisiensis» (Roma 1968) 139-147 e 331-336 (= BIHSI 28).

In una raccolta di *avisos* dello stesso Victoria nel 1566 per il collegio di Cagliari, ma che non dovevano essere dissimili da quelli seguiti a Sassari, era previsto che, tutti i giorni, gli studenti si recassero ordinati – «vayan por las calles modeste et cantando a menudo la doctrina christiana» – alla messa nella chiesa del collegio, che ne uscissero altrettanto ordinatamente, che una volta la settimana venisse fatta loro una lezione di istruzione religiosa; i maestri, però, dovevano evitare di lasciarsi trascinare da zelo frettoloso e poco illuminato, indulgendo magari a esortazioni moraleggianti: potevano bensì toccare qualche argomento edificante, «pero brevemente», raccomandava Victoria; non dimenticassero che questi argomenti potevano essere richiamati più a proposito nella lezione settimanale di istruzione religiosa[18]. Insomma, la formazione religiosa – che aveva risvolti sia individuali (avvio alla preghiera personale, pratica dell'esame di coscienza) sia comunitari (frequenza ai sacramenti, soprattutto confessione e comunione, altre pratiche religiose pubbliche) – non soltanto doveva essere graduale ma doveva svilupparsi di pari passo e in stretta connessione con quella letteraria.

Il richiamo alla moderazione, persino nel suggerire nuove pratiche religiose, non era affatto fuori luogo. È ben possibile che, fin dal primo anno scolastico a Sassari, i maestri avessero messo in guardia gli studenti contro gli eccessi del carnevale, «quando más profanidades y dissoluçiones publicas se suelen hazer»[19]; si può tuttavia ritenere che non avessero previsto la trovata escogitata per l'occasione da alcuni loro alunni che «se juntaron y ordenaron en una processión publica cantando letanias y llevando algunas calaveras de muertos y muchos dellos disciplinandose tan asperamente que hasta la tierra les corria la sangre de las espaldas». Riferendo il fatto a Roma, Antonio[20] non nascondeva un certo imbarazzo – pur sottolineando, oltre il «terror y espanto», anche l'edificazione che quello spettacolo insolito aveva prodotto in città – e lasciava capire che i padri non vi avevano avuto parte ma che l'iniziativa era partita dagli studenti[21].

---

[18] *Sard. 14 Avisos de algunas cosas para el padre Georgio Passiu rector del collegio de Caller* 34r-37r, nn. 16 (sul modo di recarsi in chiesa per la messa) e 50 («Haga [il rettore] que los maestros, inter legendum, toquen con occasión alguna cosa a menudo de edificaçión pero brevemente, pues es proprio de nuestros maestros tener más cuenta con la piedad y religión de sus discipulos que con las letras; y esto mesmo se trattará de proposito en la leçión de doctrina christiana que cada semana se les ha de hazer según nuestro modo de proceder»). Il p. Giovanni Victoria era stato inviato dal generale Francesco Borgia come visitatore dei collegi sardi: TURTAS, *La questione linguistica* 72-73.

[19] Sul carnevale a Sassari, cf. E. COSTA, *Sassari*. 6 (Sassari 1972) 169-176, le cui informazioni non risalgono però oltre la seconda metà del secolo XVIII. Vedi nota 21 per notizie più antiche su questa usanza.

[20] Francisco Antonio, * 1535, Lisboa; SI 25.4.1558, Valladolid; † 15.2.1610, Madrid. SCADUTO 6.

[21] *Sard. 13*, Sassari, 20 maggio 1563, Antonio a Laínez. I gesuiti del collegio si sforzarono di contrastare i divertimenti carnevaleschi con manifestazioni alternative, per lo più rappresentazioni teatrali: *Sard. 13* 336r Sassari, 1° luglio 1565: «Bacchanalium ludis acta est ea comoedia quae inscribitur *Bacchanal Romae* ... sermone italico qui huic urbi proprius est et germanus»; *Sard. 14* 325v: Sassari, 13 febbraio 1572: «Hoc anno praeterito, diebus bacchanalibus (cum omnes insanire fere solent) non illepida ac pia quaedam latina comoedia ... audita est»; le *litterae annuae* del 1610 riferivano con soddisfazione che il viceré aveva proibito alla gioventù sassarese di partecipare ai «ludi bacchanales»: *Sard. 10 I* 234v. Non faceva invece alcun riferimento al carnevale la proibizione dell'uso delle maschere nelle domeniche e giorni di festa emanata dall'arcivescovo di Sassari De Lorca nel 1591 (è allegata in una lettera del viceré Conte del Real a Filippo III: *Archivo de la Corona de Aragon* (= ACA), *Consejo de Aragón, Secretaria de Cerdeña leg. 1161:* Cagliari, 11 settembre 1606).

Al di là degli aspetti folkloristici, l'episodio è interessante sia perché indicativo della prontezza – per quanto precipitosa ed esagerata – con la quale gli studenti si erano mostrati disponibili a recepire gli eventuali suggerimenti dei maestri sia della loro capacità a tradurli in forme concrete servendosi però di modelli che venivano loro offerti dall'esperienza cittadina. È difficile pensare infatti che, nell'escogitare quella macabra processione, essi non avessero subito anche l'influsso delle analoghe manifestazioni penitenziali organizzate dalla potente confraternita dei disciplinati bianchi presente a Sassari da oltre un secolo e che allora gestiva anche l'ospedale cittadino di Santa Croce[22].

Una simile capacità di adattamento gli studenti l'avrebbero mostrata anche quando nel collegio venne fondata la congregazione mariana a imitazione di quella già esistente nel Collegio Romano: si vedrà più avanti come l'adozione del modello romano non impedì che nel sodalizio sassarese venissero introdotte alcune peculiarità suggerite dall'esperienza locale.

Non disponiamo, purtroppo, di notizie più precise su quelle «novae ... inventiones» di cui parlano le *litterae quadrimestres* del maggio 1564: sappiamo soltanto che si trattava di iniziative costantemente messe in opera («quotidie») dai padri e maestri del nuovo collegio per ottenere che i giovani si formassero «tum ad bonarum artium studia, tum vel maxime ad morum pietatem»[23]. C'è da pensare che non ci si riferisse soltanto alle rappresentazioni teatrali o alle solenni e complesse inaugurazioni dell'anno scolastico che coinvolgevano in prima persona un gran numero di studenti e che concentravano sul collegio l'attenzione, a un tempo curiosa e benevola, della città[24]; per quanto importanti, si trattava pur sempre di manifestazioni *ad extra* – momenti di esaltazione e di propaganda inevitabili per curare il prestigio dell'istituzione e allargare l'area del consenso – che però non dicevano molto sull'impegno indefesso e silenzioso di formazione a cui fanno pensare, appunto, quelle «inventiones» mirate all'educazione culturale e religiosa.

Una spia, seppure partigiana, dell'efficacia di questo lavoro in profondità erano i non pochi giovani, la maggior parte di loro studenti, che chiedevano di entrare a far parte della Compagnia: i primi 3 vennero accettati nel 1561[25], altrettanti lo furono nel 1562, nel 1563 e nel 1564, furono 8 nel 1565,

---

[22] Sui disciplinati bianchi, cf. G. ALBERIGO, *Flagellants*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* 17, 331-337; D. M.WEBB, *Penitence and peace-making in city and contado: the* «Bianchi» *of 1399*, in *The Church in Town and Countryside*, ed. by D. BAKER (Oxford 1979). Per la loro presenza a Sassari, cf. D. FILIA, *Il laudario lirico quattrocentista e la vita religiosa dei Disciplinati bianchi di Sassari (con Officio e Statuti italiani inediti)* (Sassari 1935); A. VIRDIS, *Sos Battúdos. Movimenti religiosi penitenziali in Logudoro* (Sassari 1987).

[23] *Sard. 13*, Sassari, 1º maggio 1566; gli studenti di grammatica erano intanto saliti a 180, quelli che imparavano a leggere e scrivere a 130.

[24] Anche nei collegi di Sassari e di Cagliari l'attività teatrale si esplicò fin dai primi anni dalla loro fondazione: cf. R. TURTAS, *Appunti sull'attività teatrale nei collegi gesuitici sardi nei secoli XVI e XVII*, in *Arte e cultura del '600 e del '700 in Sardegna*, a cura di K. T. KIROVA (Napoli 1984) 157-173.

[25] *Sard. 10 I* 110r (*Historia de las cosas que los padres de la Compañia de Jesus han hecho en el reyno de Cerdeña desde que entraron en ella*).

3 nel 1566, 7 nel 1567, altrettanti nel 1568 e 6 nel 1569[26]; dei 220 che entrarono nell'ordine tra il 1561 e il 1600, quelli provenienti da Sassari furono 88, di cui 57 studenti[27].

In questa crescita numerica dell'ordine, che permise la costituzione della provincia indipendente di Sardegna già sul finire del secolo XVI[28], lo sviluppo delle congregazioni mariane in tutti i collegi ebbe un ruolo di primo piano. Nella sua relazione sull'attività di quello di Cagliari per il 1571, il sassarese Antonio Marognatius[29] affermava alquanto enfaticamente che, «post Deum», buona parte dei successi conseguiti dal collegio andavano addebitati agli «academicis sodalitiis» studenteschi, intitolati alla Beata Vergine Maria e a s. Giovanni Battista, che erano stati fondati proprio quell'anno a imitazione di quanto era stato già fatto a Sassari alcuni anni prima[30].

Secondo la *Historia de las cosas que los padres de la Compañía de Jesus han hecho en el reyno de Cerdeña desde que entraron en ella,* la fondazione della congregazione mariana nel collegio di Sassari era avvenuta l'11 settembre 1569, su iniziativa del padre Bernardino Ferrario, un calabrese che era giunto nell'isola da Roma fin dall'ottobre del 1564 e che ne sarebbe partito nel 1573 destinato come missionario nelle Indie Orientali[31]. Al momento egli era prefetto degli studi, un incarico che comportava, oltre la gestione delle scuole (dalla accettazione degli studenti, alla loro ripartizione nelle diverse classi, al controllo del loro rendimento come di quello degli insegnanti, alla definizione dei programmi e ripartizione delle ore di lezione tra i docenti), anche la cura per la formazione morale e religiosa degli studenti[32]. Mentre stava al Collegio Romano Ferrario era venuto sicuramente a contatto con il suo confratello belga Giovanni Leunis che fin dal 1563 aveva formato un'associazione tra gli studenti allo scopo di responsabilizzarli nella loro crescita umana, religiosa e culturale attraverso una dedicazione personale a Maria, madre di Cristo[33]. L'iniziativa aveva avuto successo perché da Roma era stata esportata rapidamente anche negli altri collegi gesuitici che si andavano fondando in molte parti d'Europa e del mondo[34].

---

[26] Ibidem 112r, 114r, 116v-117r, 119v-120v, 121v, 126v-127r.

[27] Così, dai dati dello schedario preparato da chi scrive.

[28] A proposito di alcune circostanze che influirono nella istituzione della provincia di Sardegna, vedi R. TURTAS, *Alcuni rilievi sulle comunicazioni della Sardegna col mondo esterno durante la seconda metà del Cinquecento,* in *La Sardegna nel mondo mediterraneo* (Atti del 2° convegno internazionale di studi geografico-storici, Sassari, 2-4 ottobre 1981) 4. *La storia del mare e della terra* (Sassari 1984) 203-211.

[29] Antonio Marognatius, * 1550, Sassari; SI 19.11.1566, Sassari; † fra 1622 e 1625. *Sard. 3* 230 270.

[30] *Sard. 14* 320r.

[31] Bernardino Ferrario, * 1537, Longobucco; SI genn. 1556, Napoli; † 25.6.1584, Isole Molucche. SCADUTO 56; cf. anche doc. n. 4, infra, e TURTAS, *La questione linguistica* 67ss.

[32] CODINA MIR, *Aux sources* 271-275; poco prima di partire per le Indie, lo stesso Ferrario insisteva sulla necessità che nei collegi sardi «si facci elettione di prefetto di studii chi intenda et sia esperto in tutto quel che si tratta nelle scuole, perché altrimenti vanno male, come si vede»: *Mon. paed.* IV 523.

[33] Sul fondatore delle congregazioni mariane e sulla sua spiritualità cf. WICKI, *Le père Jean Leunis.*

[34] VILLARET *Les Congregations mariales* 45 ss. Nel 1556, alla morte del fondatore Ignazio di Loyola i gesuiti erano poco più di 1000, divisi in un centinaio di case e ripartiti in 12 provincie; nel 1600, i gesuiti erano 8519, avevano 16 case professe, 25 noviziati, 245 collegi, 67 residenze ed erano ripartiti in 23 province: *Synopsis historiae Societatis Iesu* (Ratisbonae 1914).

Proprio per sottolineare il contributo determinante rappresentato ormai dalle «vocazioni» provenienti dalle congregazioni mariane nell'infoltire gli effettivi della provincia gesuitica sarda – un apporto fattosi con l'andare del tempo sempre più sostanzioso –, l'anonimo redattore della *Historia de las cosas ...* ricordava agli inizi del Seicento che fra gli studenti fondatori dell'associazione costituita nel 1569 nel collegio di Sassari figuravano Giuseppe Serra[35], Salvatore Pisquedda[36], Antioco Mostellino[37] e Alessandro Ponti[38] che tra il 1570 e il 1573 avrebbero chiesto di diventare gesuiti[39].

Ovviamente, le finalità del sodalizio non si esaurivano qui. Le relazioni inviate dai collegi di Sassari e di Cagliari parlavano dell'efficacia dell'esempio dato dai membri delle rispettive associazioni sui loro compagni: non a caso si faceva di tutto per attirarvi i più impegnati nello studio e nelle attività del collegio e, allo stesso tempo, si pungolavano i più attardati a imitarli[40]. Le *litterae annuae* del 1578 relative a Sassari davano informazioni più precise sia sulle iniziative scolastiche sia su quelle religiose e caritative: i congregati si riunivano tutte le settimane per discutere su argomenti scolastici e ogni tre mesi organizzavano *disputationes* pubbliche su tesi di filosofia e teologia; frequentavano i sacramenti della penitenza e dell'eucarestia, visitavano e aiutavano i poveri e i malati dell'ospedale; fra le loro iniziative straordinarie, si distingueva quella del giovedì santo, quando rappresentavano uno dei «misteri» della passione di Cristo che veniva seguito con molta devozione e commozione dai fedeli[41]. Anche per la congregazione di Cagliari, che fin dalla sua fondazione ebbe sede nella chiesa detta del Monte, disponiamo di notizie analoghe[42].

Il centro romano dell'ordine seguiva con molta attenzione lo sviluppo di queste associazioni studentesche in modo che fossero organizzate secondo le norme vigenti nella congregazione eretta nel Collegio Romano che, per ciò stesso, veniva ad essere vista come l'archetipo (ebbe in seguito l'appellativo di «primaria» o di «prima primaria») a cui si dovevano conformare e «aggregare» tutte le altre[43]. Ci si preoccupava anche che in periferia non si adottassero consuetudini che rompessero questa uniformità. Nessuna meraviglia quindi per l'intervento del generale Claudio Acquaviva quando venne informato delle manifestazioni organizzate dai congregati a Sassari e a Cagliari

---

[35] Giuseppe Serra, * 1551, Sassari; SI 8.10.1570, Sassari; ultima notizia nel cat. trienn. del collegio di Sassari del 24.9.1584. *Sard. 3* 57v.

[36] Salvatore Pisquedda, * 1551, Ploague; SI 13.9.1571, Sassari, *Sard. 3* 48; † 27.3.1624, Sassari. J. Fejér, *Defuncti primi saeculi S.I. 1540-1640* (Roma 1982) II 183.

[37] Antioco Mostellino, * 1550, Cagliari; SI 5.2.1572, Sassari, *Sard. 3* 44; † 13.1.1604, Cagliari. Fejér II 156.

[38] Alessandro Ponti, * 1552, Sassari; SI 6.12.1573, Sassari, *Sard. 3* 49; † 17.2.1632, Sassari. Fejér, II 184.

[39] Cf. doc. n. 4, infra.

[40] *Sard. 10 I* 9r.

[41] Ibidem 28r.

[42] *Sard. 14* 320r.

[43] R. G. Villoslada, *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)* (Roma 1954) 128-132.

nella sera del giovedì santo. Non sappiamo di preciso quali altri «inconvenientes» avessero determinato la decisione romana oltre quelli riferiti, piuttosto vagamente, in una lettera di alcuni anni dopo e cioè che alla fine della cerimonia gli studenti facevano «una larga collación» e talvolta vi era anche «mucha confusión». Certo è che si ordinò al viceprovinciale dei collegi sardi Bartolomeo Coch[44] di togliere immediatamente quella consuetudine[45].

Questo provvedimento fu eseguito sicuramente prima del 1583, anno per il quale disponiamo di una relazione molto minuziosa sul collegio di Sassari redatta da Fabio Fabi[46], un visitatore inviato dal generale, e contenente informazioni piuttosto precise riguardanti quella congregazione: vi si dice, tra l'altro, che la menzionata disposizione del generale era stata attuata negli anni precedenti, quando era già protettore della congregazione l'arciprete di Sassari Giovanni Francesco Fara che era tornato definitivamente in città solo nei primi mesi del 1579[47].

Dalla citata relazione si viene anche a sapere che la congregazione aveva sede nella cappella dell'Annunziata dell'ospedale di Santa Croce[48], gestito come s'è detto dalla confraternita dei disciplinati bianchi: la scelta di quella cappella era quasi obbligata perché, non essendovi spazio sufficiente nella casa dove abitava la comunità gesuitica, fino al 1585 le scuole del collegio ebbero sede in alcuni locali terreni del palazzo arcivescovile che era, appunto, attiguo all'ospedale[49]. La congregazione sassarese, ci informa ancora Fabi, era stata già «aggregata a quella della Nontiata del Collegio Romano», le sue regole erano state «cavate da quella di Roma» e, ovviamente, era curata da «un padre de' nostri»[50].

Oltre a queste notizie di carattere generale, il visitatore ne dava altre più minute, connesse con questioni sulle quali veniva sollecitato il parere dell'Acquaviva. Può sorprendere l'attenzione a certi dettagli; di fatto, essi pote-

---

[44] Bartolomeo Coch, * 1526, Villa de Hinca (Mallorca); SI genn. 1556, Valencia, ARSI *Arag. 15* 50; † 22.7.1587, Mallorca. FEJÉR II 49.

[45] *Sard. 15* 274; Coch era stato nominato viceprovinciale nel 1580 e rimase in Sardegna fino al 1583: *Historia de la provincia de Aragón de la Compañia de Jesús compuesta por el padre Gabriel Alvarez de la mesma Compañia y provincia,* tomo II 479 (mss. in due tomi presso l'Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma, Via dei Penitenzieri 20). Sui motivi che potevano stare alla base della decisione di Acquaviva, cf. nota 57.

[46] Fabio de Fabiis, * 1541, Roma; SI 17.2.1567, Roma, ARSI *Rom. 53* 308; † 11.11.1615, Roma. FEJÉR I 85.

[47] Cf. doc. n. 3, infra. R. TURTAS, *Giovanni Francesco Fara. Note biografiche* in E. CADONI, R. TURTAS, *Umanisti Sassaresi del'500. Le «biblioteche» di Giovanni Francesco Fara e Alessio Fontana* (Sassari 1988) 17-20.

[48] Cf. doc. n. 3, infra; vedi anche A.M. DE ALDAMA, *Breves pontificios anteriores a la Bula* «Omnipotentis Dei» *en favor de la congregaciones marianas,* in AHSI 28 (1959) 192-204, a proposito di una indulgenza concessa da Gregorio XIII nel 1578 alla congregazione sassarese con sede nella cappella dell'ospedale dell'Annunziata (p. 195).

[49] Sull'ubicazione di questo ospedale e della cappella dell'Annunziata, cf. E. COSTA, *Archivio pittorico della città di Sassari, diplomatico, araldico, epigrafico, monumentale, artistico, storico,* a cura di E. ESPA (Sassari 1976) 190-191. Di qui risulta anche che l'ospedale era attiguo al palazzo arcivescovile; sul trasferimento delle scuole dai locali dell'episcopio in altri più vicini alla residenza della comunità gesuitica, cf. *Sard. 10 I* 140r.

[50] Cf. doc. n. 3, infra; vedi, però, anche la nota 63.

vano avere conseguenze importanti sia sulla vita interna del collegio sia sui suoi rapporti con l'esterno. Come, ad esempio, la questione del protettore ecclesiastico. Seguendo gli statuti romani del 1574 che prevedevano la richiesta a un cardinale di assumersi questo impegno, quelli sassaresi indicavano come candidato una «persona de dignidad ecclesiástica», purché designata a maggioranza dal consiglio allargato[51].

Al presente, informava Fabi, protettore della congregazione era l'arciprete Giovanni Francesco Fara, grande amico della Compagnia: una vera fortuna, osservava il visitatore, perché quando si era dovuto eseguire l'ordine di Acquaviva di eliminare la processione del «venere santo»[52] gli studenti erano ricorsi a lui pregandolo di far revocare il divieto; in un primo tempo Fara si era mostrato favorevole alla richiesta ma poi aveva cambiato parere appena saputo che l'ordine era partito dal generale. Sebbene Fabi non intendesse imporre alle congregazioni sarde la scelta adottata di recente da quella romana – nel 1581 si era deciso di non rinnovare più l'ufficio di protettore[53] –, egli faceva capire quanto fosse delicata quella nomina e a quali inconvenienti poteva condurre se la persona designata non fosse stata in sintonia con i responsabili locali della Compagnia. Meglio, diceva, che questo incarico non venisse conferito ad altri ecclesiastici senza il previo consenso del generale[54].

Anche un altro intervento di Fabi sembrava dettato dalla preoccupazione di assicurare i buoni rapporti della congregazione con l'esterno. C'era l'usanza, quando si doveva espellere qualcuno dalla associazione, che un incaricato di questa passasse in tutte le scuole del collegio per spiegare dettagliatamente i motivi del provvedimento; spesso, osservava il visitatore, ciò si verificava «con detrattione della fama» dell'interessato, una circostanza dalla quale potevano nascere tenaci inimicizie nei confronti della congregazione e dello stesso collegio. Aveva perciò disposto di lasciare, sì, l'uso di avvisare, ma aveva proibito che venissero date le motivazioni di quella decisione; ci si doveva limitare a dire che il provvedimento era stato preso «per giuste cause»: un rimedio piuttosto discutibile perché, con il mantenimento del segreto, rischiava in certi casi di essere non meno dannoso dell'inconveniente che si voleva correggere[55].

Fabi abolì un'altra consuetudine che i congregati avevano presumibilmente mutuato dalla locale confraternita dei disciplinati: tutti i venerdì di quaresima, dopo il tramonto del sole, gli studenti della congregazione e altri non ancora iscritti, si radunavano nella chiesa del collegio e facevano «una disciplina all'oscuro mentre si cantava il salmo Miserere»; fu disposto di «levare la disciplina et il congregarsi di notte et lasciare il salmo, purché si canti avanti la notte»[56].

---

[51] Cf. doc, n. 1, infra.

[52] Così, secondo la relazione Fabi, mentre altre fonti (cf. note 41 e 45) assegnano la processione incriminata al giovedì santo.

[53] WICKI, *Le père Jean Leunis* 129.

[54] Cf. doc. n. 3, infra.

[55] Ibidem. L'usanza riprovata da Fabi era registrata nel consuetudinario della congregazione sassarese: cf. doc, n. 2, infra.

[56] Cf. doc, n. 3; anche questa usanza era registrata nel consuetudinario: vedi doc. n. 2, infra.

Il visitatore avrebbe voluto togliere anche un'altra usanza perché troppo vicina al gusto monastico e più peculiare «di altre confratrie che de' nostri scolari» e cioè l'abitudine dei congregati di radunarsi la mattina della domenica e delle feste per cantare il mattutino dell'ufficio della Madonna e altrettanto la sera per i vespri nella cappella dell'ospedale. Il provvedimento venne però rimandato perché, fino a quando le scuole stavano separate dal collegio, non era possibile far intervenire un padre a quelle riunioni; le cose sarebbero cambiate quando «le scole si fabbricheranno dentro il collegio, ché all'hora si potrà trovare altro modo per trattener li scolari con presentia de' nostri»[57]. Fabi concludeva che i congregati «hanno alcune altre cosette nelle lor regole le quali si potrian correggere se così parerà a vostra paternità [il generale] che convenghi»[58]: una frase che, pur non specificando quali fossero le «altre cosette», sembrava supporre l'invio del testo delle «regole» al generale che avrebbe così potuto constatare la convenienza delle eventuali correzioni da apportarvi.

Sull'ulteriore sviluppo delle congregazioni mariane influirono, anche in Sardegna (oltre ai due collegi di Sassari e di Cagliari, erano stati fondati nel 1580 quello di Iglesias e nel 1588 quello di Alghero), alcuni provvedimenti pontifici: in particolare quelli di Gregorio XIII che nel 1584 concedeva al generale della Compagnia di poter aggregare alla primaria congregazione romana tutte le altre fondate nei collegi in qualsiasi parte del mondo, comunicando loro le stesse indulgenze concesse a quella[59] e di Sisto V che nel 1586 ampliava i poteri del generale per aggregare congregazioni, anche se non composte da studenti o costituite fuori dei collegi, concedendo loro le stesse indulgenze e privilegi accordati alla primaria[60].

Potrà essere utile, a questo momento, indicare le fasi di questo sviluppo, così come lo consente la documentazione finora reperita:

1569 settembre 11, fondazione della congregazione di Sassari sotto il titolo della Beata Vergine Annunziata[61];

1571, fondazione della congregazione di Cagliari intitolata alla Beata Vergine e a s. Giovanni Battista[62];

1586, aggregazione alla primaria romana delle congregazioni di Sassari (la cui sede veniva spostata quello stesso anno alla chiesa del collegio) e di Cagliari[63];

1587, a Sassari, costituzione di una seconda congregazione di studenti col titolo della Immacolata Concezione[64];

---

[57] Cf. doc, n. 3, infra; questa usanza, invece, faceva parte degli statuti della congregazione: vedi doc. n. 1, infra. La ragione portata da Fabi per la sua contrarietà al canto dell'ufficio da parte dei congregati (più proprio, secondo lui, «di altre confratrie che de' nostri scolari») ebbe probabilmente il suo peso nella decisione di Acquaviva accennata nella nota 45.

[58] Cf. doc. n. 3, infra.

[59] *Institutum Societatis Iesu.* I (Florentiae 1892) 103-107. Anche in precedenza Gregorio XIII aveva concesso varie indulgenze ad alcune congregazioni fra cui quella di Sassari: cf. nota 48.

[60] *Institutum Societatis Iesu,* I 108-112.

[61] Cf. doc. n. 4, infra.

[62] *Sard. 14* 320r.

[63] Cf. doc. n. 4, infra; tuttavia, secondo il doc. n. 3, infra, la congregazione di Sassari era stata già aggregata prima del 1° febbraio 1583.

[64] Ibidem.

1590, a Sassari, costituzione di una terza congregazione di «personas honradas y seglares» col titolo della Natività di Maria[65];

1592, aggregazione alla primaria della seconda e terza congregazione di Sassari[66];

1594, aggregazione alla primaria della congregazione di Alghero (se ne ignora la data di fondazione)[67];

1594, a Cagliari, fondazione di una seconda congregazione di studenti «menores»[68];

1595, a Iglesias, fondazione di una congregazione di studenti[69];

1596, a Iglesias, fondazione di una seconda congregazione «agricolarum et mediocrium hominum»; essa è oggetto di una forte opposizione anche se si ignora da parte di chi e perché[70];

1597, a Cagliari, fondazione di una terza congregazione «ad quam nobilitas, equites, doctores, cives et non pauci mercatores cooptantur, inter quos omnes ex regio Concilio nomen dedere»[71];

1597, aggregazione della seconda congregazione di studenti di Cagliari[72];

1600, a Sassari, fondata una quarta congregazione «de moços honrados que no estudian», col titolo dell'Assunzione[73];

1600, a Cagliari, fondata una quarta congregazione (non sappiamo da chi fosse formata; cfr., però, il 1605: probabilmente, già dal 1600 la terza congregazione cagliaritana di cui al 1597 si scinde in due, quella dei nobili e quella dei «borghesi»)[74];

1601, aggregazione della quarta congregazione di Sassari[75];

1601, ad Alghero, fondata una seconda congregazione composta di ecclesiastici e secolari (tra essi «primarii cives et nobiliores canonici»)[76];

1605, a Cagliari, oltre le due congregazioni di studenti ce ne sono altre due, una composta «ex regiis consiliariis et nobilitate», l'altra «ex honestissimis civibus»[77];

1610, sia a Sassari sia a Cagliari, fondata una quinta congregazione di ecclesiastici; di quella di Cagliari è prefetto lo stesso arcivescovo[78];

1612, a Sassari, fra le cinque congregazioni si distingue quella composta di «iuvenum artificum»[79];

1631, a Iglesias, ci sono due congregazioni, quella per studenti e quella per i nobili[80];

1636, a Cagliari, ci sono congregazioni di «studentium, artificum, nobilium, clericorum»[81];

1636, ad Alghero, ci sono congregazioni di studenti e di nobili[82].

---

[65] Ibidem.
[66] *Sard. 10 I* 147r.
[67] Ibidem 149r.
[68] Ibidem.
[69] Ibidem 153r.
[70] Ibidem 32r.
[71] Ibidem 38v.
[72] Ibidem 154v.
[73] Ibidem 128v.
[74] Ibidem, Relazione annuale.
[75] Ibidem 161r.
[76] Ibidem 167r.
[77] Ibidem 188v-189r.
[78] Ibidem 234v e 235v.
[79] Ibidem 255v.
[80] *Sard. 10 II* Relazione annuale.
[81] Ibidem, Relazione annuale.
[82] Ibidem. Relazione annuale.

Partendo da questi dati, è possibile fare alcune constatazioni. Va, anzitutto, sottolineata la rapidità con cui anche i collegi di Sassari e di Cagliari accolsero l'iniziativa delle congregazioni mariane; si è di fronte a un segno inequivocabile, oltreché della tempestività dell'iniziativa, anche della forte centralizzazione della Compagnia che consentiva, per il tramite del centro romano, uno scambio relativamente rapido di esperienze tra i collegi, anche molto distanti tra loro[83]. In effetti, le congregazioni mariane si diffusero simultaneamente ai collegi: iniziate a Roma nel 1563, le troviamo presenti, in quello stesso decennio, in Italia, in Francia, in Spagna e nell'Impero e non tardarono a fare il giro del mondo (a Lima nel 1571, a Messico nel 1574, in Giappone nel 1576, a Puebla nel 1580)[84]. Strettamente connessa con la precedente osservazione è la moltiplicazione delle congregazioni all'interno di uno stesso collegio, non appena esso raggiungeva dimensioni di un certo rilievo; così quelli di Sassari e di Cagliari, che tra la fine del Cinquecento e gli inizi del Seicento contavano una popolazione scolastica attorno ai 500[85], avevano ciascuno due congregazioni per studenti, una per i «maiores» e l'altra per i «menores».

Quattro anni dopo la nota bolla di Sisto V del 1586, a Sassari venne costituita una congregazione riservata alle persone adulte «honradas y seglares», che non erano cioè né studenti, né popolani, né ecclesiastici; presumibilmente si doveva trattare di ex-alunni o di persone legate al collegio che appartenevano al patriziato cittadino e alle fascie dei «letrados» e dei mercanti. C'è da pensare che la composizione di questa congregazione fosse simile a quella che sarebbe stata fondata nel 1597 a Cagliari, senza però dimenticare che qui la classe burocratica era molto più numerosa, per essere la città sede del governo viceregio: vi appartenevano «nobilitas, equites, doctores, cives et non pauci mercatores»[86].

La capacità di aggregazione della congregazione non si esauriva però con i ceti superiori ma si mostrò inizialmente assai vivace anche tra quelli inquadrati nei gremi di mestiere e persino tra gli agricoltori[87]: a queste categorie infatti appartenevano coloro che erano confluiti in quella costituita a Iglesias nel 1596 (solamente l'anno prima era stata fondata quella per gli studenti) e composta, per l'appunto, di «agricolarum et mediocrium hominum». Quest'ultima informazione si trova però assieme ad un'altra piuttosto inquietante: si dice che la congregazione in questione è stata oggetto di forti ostilità ma se ne tacciono gli autori e i moventi. Per sapere qualcosa di nuovo sulle congregazioni di Iglesias dobbiamo attendere il 1631, quando ne risulta-

---

[83] *Sard. 10 I* Relazione annuale; un altro esempio evidente di questo interscambio lo si ha in campo teatrale: cf. TURTAS, *Appunti sull'attività teatrale* 163ss; vedi anche la nota 93, sull'interscambio delle iniziative sociali e ... del buon esempio.

[84] VILLOSLADA, *Storia del Collegio Romano* 131; VILLARET, *Les Congrégations mariales* 97-99.

[85] *Sard. 10 I* 36v e 38v.

[86] Ibidem. 38v. Sulla burocrazia che ruotava attorno al viceré, cf. A. MATTONE, *Le istituzioni e le forme di governo*, in ANATRA, MATTONE, TURTAS, *L'età moderna* 217-252.

[87] Sui gremi, cf. S. LIPPI, *Statuti delle corporazioni di arti e mestieri della Sardegna* (Cagliari 1906); M. T. PONTI, *I gremi sassaresi del secolo XVI*, in Archivio storico sardo 26 (1959) 217-254.

no in funzione soltanto due: quella degli studenti e quella dei nobili. Si deve pensare che il clima di ostilità nei confronti della congregazione degli agricoltori avesse dato finalmente i suoi frutti?

Nel frattempo, accanto alle associazioni studentesche presenti in tutti i collegi (su quella di Alghero la prima notizia risale al 1594, ma si tratta della sua aggregazione alla primaria romana, quindi la fondazione doveva risalire agli anni precedenti)[88], non avevano tardato a formarsi quelle a predominanza nobiliare (di quelle di Sassari del 1590 e di Cagliari del 1597 si è già detto; è assai probabile che anche in quell'altra aperta a Sassari nel 1600 per i «moços honrados que no estudian» vi fossero anche alcuni rampolli di famiglie nobili; nel 1605, a Cagliari, si scinde in due la congregazione costituita nel 1597: una è composta di soli «regiis consiliariis et nobilitate» mentre l'altra è destinata agli «honestissimis civibus». Anche ad Alghero si osserva questa tendenza della nobiltà a chiudersi in uno splendido isolamento: quella che nel 1601 era composta dai «primarii cives et nobiliores canonici», nel 1636 è detta semplicemente dei nobili («dynastarum»). Altrettanto era avvenuto qualche anno prima a Iglesias.

A fonte di queste congregazioni riservate in tutto o in larga parte ai nobili e presenti in tutte le città sedi di collegi, quelle aperte ad altre categorie si riducono a quella degli «agricolarum et mediocrium hominum» fondata ad Iglesias nel 1596 ma di cui poi non si ha più notizia, a quella degli «iuvenum artificum» costituita a Sassari nel 1612 e formata presumibilmente da giovani che facevano l'apprendistato presso i gremi di mestiere, alle due per soli ecclesiastici attestate a Cagliari e a Sassari nel 1610 e quella degli «artificum» presente nel 1636 a Cagliari (è la stessa che nel 1605 era detta composta «ex honestissimis civibus»?). La rappresentanza nobiliare nell'ambito dell'organizzazione delle congregazioni si dimostrava alla lunga più resistente e più significativa di quanto non fosse l'incidenza dell'intero ceto nell'insieme della popolazione urbana entro la quale si esplicava prevalentemente quel particolare fenomeno associativo[89].

Non disponendo, per il momento, di dati precisi sulla composizione sociale della popolazione studentesca dei collegi durante i primi decenni del Seicento non è possibile sapere quale proporzione vi avessero i figli di famiglie nobili. Non vi sono, tuttavia, indizi significativi per pensare che questa composizione fosse diversa da quella che traspare nella seconda metà del Cinquecento, quando sia a Sassari che a Cagliari una notevole porzione degli studenti proveniva dai paesi e tra essi molti dovevano mantenersi agli studi esercitando qualche lavoro presso le famiglie più ricche della città[90]. Bisognerebbe concluderne che la forzata convivenza, fra gli stessi banchi delle scuole o nelle medesime associazioni mariane, di studenti provenienti da diverse fascie sociali non fosse gradita a coloro che vantavano ascendenze nobiliari o alle loro famiglie: siccome l'assenza di collegi riservati ai nobili non consenti-

---

[88] Sul collegio di Alghero, cf. A. NUGHES, *Alghero. Chiesa e società nel XVI secolo* (Alghero 1990) 261-271.
[89] Cf. nota 7.
[90] TURTAS, *La Casa dell'Università* 92-93.

va la desiderata e rigorosa compartimentazione sociale fin dall'inizio, non c'era da sorprendersi che essa entrasse in azione non appena le circostanze la rendevano possibile[91].

Il minore interessamento che i gesuiti sembrano mostrare nel suscitare e sostenere altre congregazioni mariane che non fossero quelle studentesche o dei nobili ha una sua conferma nello spazio e nell'importanza attribuita a queste ultime dalle *litterae annuae* sull'andamento dei collegi. Soltanto l'attività delle associazioni dei nobili vi trova posto, appena si parla di quelle degli studenti e quasi ci si limita a dire che costituivano un'inesauribile riserva di vocazioni per la Compagnia e per altri ordini religiosi[92].

La tipologia degli interventi preferiti dalle congregazioni dei nobili non si discostava da quella praticata nei decenni precedenti da quelle degli studenti: i più ricorrenti continuavano ad essere, oltre l'organizzazione di spettacolari funzioni religiose, il soccorso ai poveri e malati dell'ospedale e ai carcerati[93]. Tutto, però, si svolgeva ora con una grande dovizia di mezzi e, talvolta, anche con una notevole efficacia. Ciò, d'altra parte, era abbastanza ovvio solo che si pensi alle possibilità d'azione di quella congregazione cagliaritana che oltre ai membri della nobiltà più titolata comprendeva «omnes ex regio consilio», sembra di capire tutti i membri della *Real Audiencia*.

In questo contesto, il «copioso et splendido cibo» offerto ai poveri dell'ospedale o ai carcerati[94], la liberazione di costoro a giorni fissi, la pubblica raccolta di soldi per estinguere i debiti per i quali costoro erano stati messi in carcere[95], le solenni processioni penitenziali[96], le quarantore[97] o le tante altre iniziative patrocinate erano, sì, mirate al raggiungimento di precisi scopi caritativi o religiosi, ma assolvevano anche una funzione propagandistica tesa a riaffermare il ruolo insostituibile del ceto nobiliare e togato dal quale quelle «benefiche» associazioni erano composte; senza dire che il loro merito non poteva non riverberarsi sulla Compagnia dalla quale tutto il movimento aveva preso l'avvio.

Ed ora, qualche precisazione sui documenti pubblicati in appendice. Gli ultimi due non pongono problemi particolari. Per i primi due – gli statuti e il

---

[91] Sulla tendenza dei nobili – ma anche degli altri ceti – a costituire congregazioni riservate ai membri dello stesso ceto cf. CHATELLIER, *L'Europa dei devoti* 28ss.

[92] *Sard. 10 I* 203r, Relazione del collegio di Sassari per il 1607.

[93] Ibidem, 188v-189r, Relazione del collegio di Cagliari per il 1605, e 203v, Relazione del collegio di Sassari per il 1607. Parlando dell'impegno dei membri della congregazione dei nobili di Siviglia nel prestare soccorso ai poveri e agli ammalati, le lettere edificanti del 1603 osservavano che «on trouve les mêmes exemples à Lyon, à Tours, à Palencia, à Grenade; c'est chose courante à Sienne, à Messine, à Malaga, à Bordeaux, à Sassari, à Catanzaro, à Lecce. Et il y en aurait encore bien d'autres à dire»: citato da VILLARET, *Les Congrégations mariales* 237.

[94] *Sard. 10 I* 202v e 216r-v (per Sassari, 1607 e 1609).

[95] Ibidem e per Cagliari: 175r (nel 1604 la congregazione costituita «ex equitibus et viris primariis» riuscì a liberare – pagandone i debiti con somme raccolte appositamente – un centinaio di carcerati detenuti per insolvenza, alcuni da 3-4 anni; la congregazione sassarese liberava i carcerati di venerdì: Ibidem, 216r.

[96] VILLARET, *Les Congrégations mariales* 387, da notizia della solenne processione penitenziale organizzata dalle congregazioni di Cagliari per impetrare la cessazione di una gravissima siccità; vi avrebbe partecipato lo stesso viceré e si sarebbe conclusa con la pioggia. L'episodio è riferito anche da *Sard. 10 I* 188v-189r.

[97] Ibidem, 202v.

consuetudinario –, invece, si è già detto che essi presentano diverse varianti rispetto ai testi in vigore a Roma. Esse riguardano sia gli aspetti dell'organizzazione interna della congregazione, sia quelli relativi alle attività *ad extra* dei membri della stessa associazione.

La più rilevante che riguarda l'organizzazione sembra essere il diverso sistema seguito per l'attribuzione delle cariche sociali. Secondo gli statuti romani l'elezione del prefetto, da effettuarsi ogni tre mesi, doveva essere preceduta da un'altra operazione: tra i membri della «congregatione de Dodici» – un corpo ristretto formato dai soci «di più matura età et consiglio» – ne dovevano essere sorteggiati tre, «ognuno dei quali secretamente nominerà uno al Secretario che gli parerà più idoneo [all'ufficio di prefetto] et che siano tre diversi nominati quali si pubblicheranno a tutti dal detto Secretario, poi si balletteranno dalli Fratelli ad uno per uno secondo che sono prima nominati». I congregati avrebbero avuto a disposizione «una ballotta sola»: sarebbe stato proclamato eletto chi avesse raggiunto il maggior numero di voti; in caso di parità si sarebbe proceduto al sorteggio[98].

Gli statuti sassaresi si accordavano con quelli romani quanto alla durata in carica del prefetto; prevedevano, però, che due o tre giorni prima della sua elezione si procedesse ad una riunione alla quale dovevano intervenire tutti coloro che appartenevano al gruppo direttivo (il padre gesuita, il prefetto, i due assistenti e i quattro consultori – svolgevano le stesse funzioni che a Roma venivano esercitate dai «Dodici» –) per effettuare la «insaculació» per tutte le cariche sociali (un sistema che si ispirava a quello seguito a Sassari e nelle altre città sarde per l'elezione degli amministratori cittadini e delle altre cariche comunali, dopo che Ferdinando il Cattolico aveva esteso ad esse la riforma municipale precedentemente imposta alle città dei regni iberici della Corona d'Aragona)[99]: dovevano cioè fare una lista di coloro che essi ritenevano più idonei ai vari uffici (prefetto, assistenti, consultori e gli ufficiali minori) e racchiuderne i nomi in altrettante borse («sac», in catalano, da cui il termine «insaculació») quanti erano gli uffici stessi; dalle borse contenenti i nominativi degli eleggibili alla carica di prefetto o di assistenti ne dovevano essere estratti a sorte tre per l'elezione del prefetto e quattro per quella dei due assistenti: i nominativi sarebbero stati notificati all'assemblea e poi messi ai voti in successione secondo il sistema romano[100]. Anche nell'elezione dei consultori e degli altri ufficiali minori come pure nella conclusione della cerimonia delle elezioni non mancavano altre piccole varianti rispetto alla normativa romana[101].

Va pure ricordato che anche le modalità che regolavano l'ammissione dei nuovi soci presentavano peculiarità che forse tradivano origini locali[102]. Né può passare sotto silenzio il fatto che mentre gli statuti romani dedicavano a questo argomento il capitolo 11 («Del modo di ricevere li fratelli novi

---

[98] Cf. doc. n. 1, infra.
[99] J. Reglá, *Notas sobre la política municipal de Fernando el Católico en la Corona de Aragón*, in *Homenaje a Jaime Vicens i Vives* II (Barcelona 1967) 521-533.
[100] Cf. doc. n. 1, infra.
[101] Ibidem.
[102] Ibidem.

nella congregatione»)[103], quelli di Sassari non ne facevano alcun cenno: la materia veniva infatti trattata piuttosto rapidamente nel primo comma del consuetudinario[104].

Sul versante degli adempimenti esterni, le differenze più importanti tra gli statuti romani e quelli sassaresi erano di due tipi: il primo riguardava la frequenza di alcune pratiche religiose, il secondo le attività sociali della congregazione. Mentre a Roma si richiedeva che i soci «si debbino confessare ogni quindici giorni et comunicare ogni prima domenica del mese» e in altre feste particolarmente importanti e che «gli Ufficiali si confessino però oltre le dette feste ogni otto giorni et si comunichino ogni quindici giorni»[105], a Sassari si esigeva una pratica più frequente: confessione ogni otto giorni per tutti e comunione ogni quindici per i soci; per i detentori di cariche sociali, poi, la frequenza della comunione doveva essere settimanale[106]. Si è già parlato di un'altra pratica prevista dagli statuti di Sassari e che Fabi avrebbe desiderato fosse cambiata non appena le scuole fossero state trasferite nelle adiacenze del collegio dove risiedeva la comunità gesuitica: si trattava di «quel modo di cantare il matutino ... proprio di altre confratrie che de' nostri scolari»[107], sul quale non è il caso di tornare.

Fra le peculiarità delle norme sassaresi concernenti le attività sociali spicca l'attenzione verso i poveri e gli infermi che invece non è menzionata da quelle romane[108]. Bisogna anche dire che i congregati non avevano che da guardarsi attorno quando si recavano all'ospedale di Santa Croce per riunirsi nella cappella dell'Annunziata allo scopo di compiervi le loro devozioni. Stessa disponibilità veniva raccomandata nei confronti degli altri soci: dovevano essere costantemente visitati e incoraggiati se infermi e suffragati, accompagnati e magari portati a spalle alla sepoltura se defunti[109].

A questa interessante documentazione sulla congregazione di Sassari fa riscontro, purtroppo, il silenzio quasi totale sulla normativa vigente in quella di Cagliari fondata, come sappiamo, nel 1571. Si può tuttavia ritenere che anche in questa, come in quelle fondate negli altri collegi «a imitación de la Sassaritana», dopo il 1587 «començaronse a guardar las reglas o estatutos hechos que vinieron de Roma como se guardan en la primaria congregacion Romana y en las demás»[110].

---

[103] Ibidem.
[104] Cf. doc. n. 2, infra.
[105] Cf. doc. n. 1, infra.
[106] Ibidem. Sul contributo della Compagnia di Gesù a diffondere la frequenza ai sacramenti, specialmente della confessione e dell'eucaristia, cf. M. SCADUTO, *L'epoca di Giacomo Laínez. 1556-1565. L'azione*. 622 ss. Anche in Sardegna, dove la pratica sacramentale verso la metà del Cinquecento era molto bassa (secondo una testimonianza del vescovo di Ampurias e Civita – nel nord dell'isola – del 1545, solo 1/5 delle persone obbligate adempivano al precetto della confessione: cf. R. TURTAS, *La riforma tridentina nelle diocesi di Ampurias e Civita*, in *Studi in onore di Pietro Meloni* [Sassari 1988] 235), i gesuiti si distinsero nel promuoverla.
[107] Cf. doc n. 3, infra.
[108] Pur non essendo menzionata negli statuti romani del 1574, altri statuti antichi che ne dipendono – come quelli del collegio di Clermont a Parigi – la raccomandavano espressamente: WICKI, *Le père Jean Leunis* 132 e 136. Cf. anche CHATELLIER, *L'Europa dei devoti* 137ss.
[109] Doc. n. 1, infra.
[110] Doc. n. 4, infra; sono pubblicate in MULLAN, *The Sodality of Our Lady* 325-340.

APPENDICE DOCUMENTARIA

1

Post 1574, Roma – *ante* 1580 gennaio 1º, Cagliari

Costituzioni e regole della congregazione intitolata a Nostra Signora l'Annunziata, costituita tra gli studenti del collegio della Compagnia di Gesù di Sassari.

Copia coeva semplice [B], ARSI *FG 205/1590* busta 2, doc. 176; il doc. è contenuto in un quaternione scritto su tutte le cc. eccetto il *verso* dell'ultima che porta, sulla metà destra in alto, di altra mano: «Sassaritanum [collegium]. Constitutiones sodalitatis Beatae Virginis» e, più sotto, di una terza mano: «81».

Quanto alla datazione del doc., mentre il *terminus ante quem* è fissato da una relazione sul collegio di Sassari inviata nella data suindicata (vi è la notizia che la congregazione ivi costituita è regolata «ad instar congregationis Romanae»: ARSI *Sard. 10 I* 9r), il *terminus post quem* è determinato dalla datazione delle regole più antiche di questa stessa congregazione romana [A] (cf. E. MULLAN, *The sodality of Our Lady studied in the documents* (New York 1912) 310-320, che ne riporta il testo). Sulla trascrizione del Mullan, cf. J. WICKI, *Le père Jean Leunis S.J. (1532-1584) fondateur des Congregations mariales* (Roma 1951) 126-127.

Siccome il doc. qui edito [B] dipende chiaramente dalla già citata redazione del 1574 [A], dopo ogni sezione o capitolo della nostra trascrizione se ne indicheranno le varianti più significative rispetto a quella [A], facendo seguire a quest'ultima sigla il numero del paragrafo della ricordata edizione del Mullan (1-77) o, in mancanza di esso, quello della pagina. Si ricorda inoltre che, mentre il testo qui edito è redatto in castigliano, quello del 1574 è in lingua italiana.

+

Constitutiones y reglas de la congregación de la gloriosa virgen Maria Nuestra Señora la Anunciada de Sasser[a].

Proemio

Es cosa clara por testimonio de la sagrada escriptura y aprovada por común consenso que a las congregaciones bien ordenadas y pacificas assiste Nuestro Señor Dios con particular ayuda. Por ende, haviendonos con esta intención congregados debaxo la cura[b] de los reverendos padres de la Compañia de Jesús en la capilla de la Anunciada del hospital de Sasser[c], desseosos de hazer provecho assí en las letras como en el espíritu, hemos deliberado[d] de hazer algunas constitutiones entre nosotros, las quales en nuestros estudios ayuntados con los exercicios spirituales nos ayuden a bivir pia-

---

[a] Regole e Capitoli della Congregatione dell'Annunciata in Roma del 15[74] / Regole et capitoli della Congregatione dell'Annunciata fundata nel Collegio Romano di reverendi padri Giesuiti *in A. p. 310;* / [b] sotto la casa *in A, 1* (su questa variante cf. WICKI, *Le père Jean Leunis* 126-127; / [c] nella Chiesa del loro Collegio Romano dedicata alla Beatissima Vergine Annunciata *in A, 1;* / [d] deliberados *in B.*

mente con Dios, quietamente entre nosotros y exemplarmente con el proximo, y nos hagan más dispuestos a recebir mayor lumbre y dones y gracias de su divina bondad. Y porque es costumbre de semejantes congregaciones encomendarse a algún abogado <en>[e] el cielo, en cuya protectión y guardia descansen y del qual tomen su appellido, teniendo nosotros particular devoción a la sacratissima virgen Madre de Dios, confiados en su clemencia y benignidad, todos humilmente le pedimos que en todas nuestras actiones nos sea propicia y particularmente nos ayude a ordenar y guardar las reglas deste nuestro instituto, que serán las siguientes:

Summa de los capitulos contenidos en estas constitutiones[f].

Capitulo primero. De las reglas que ha de guardar cadauno de los cofadres.
Capitulo 2. De los superiores y officiales de la congregación en general.
Capitulo 3. Del modo de elegir los superiores y officiales.
Capitulo 4. Reglas del officio del prefecto.
Capitulo 5. Reglas de los assistentes.
Capitulo 6. Reglas del officio de los consultores.
Capitulo 7. De las congregaciones de los 4 consultores.
Capitulo 8. Officio del presidente o maestro de capilla.
Capitulo 9. Officio del sacristán.
Capitulo 10. Reglas del officio del secretario que será también procurador.
Capitulo 11. Del officio del substituto de las confessiones.
Capitulo 12. Del officio del censor. //

De las reglas que ha de guardar cadauno de los cofadres.

Capitulo 1.

1[g]. Siendo el fin de nuestra congregación ayuntar las letras con la piedad christiana y siendo unico y principal medio para alcançar este fin la frequencia de los sanctissimos sacramentos, por ser esto consejo común de los sanctos, nosotros proponemos de abraçarlos y assí primeramente ordenamos que todos los cofadres de nuestra congregación se devan confessar cada ocho días y comulgar cada quinse días[h], no dexando de comulgarse las fiestas de Nuestro Señor y de la gloriosa Virgen; esto es, allende del día de Pasqua, el día de Navidad, Circumcisión, Epi<p>hanía, Ascensión, Pentecoste, Corpus Domini, el día de la Concepción, Natividad, Presentación, Annunciada, Visitación, Purificación, Assumpción y las demás fiestas de Nuestra Señora y más el día de la Natividad de san Juan Baptista y el día de Todos los sanctos; que los officiales empero, ultra de lo susodicho, se comulguen cada ocho días[i] y si en aquellas fiestas de Nuestra Señora que no se guardan no se huviessen comulgado, se remitte la comunión a la primera fiesta siguiente; desseando también que todos se confiessen con el confessor común de la congregación. Pero si alguno tuviesse devoción de confessarse con otro lo haga con sabida del prefecto.

2. Que todos los domingos y fiestas mandadas todos los cofadres devan ayuntarse la mañana en nuestra capilla, donde se canten los maytines y officio de Nuestra Se-

---

[e] *integrazione proposta;* / [f] *Tutto questo sommario manca in A;* / [g] *La numerazione degli articoli all'interno di questo e dei seguenti capitoli manca in A*; / [h] si debbino confessare ogni quindici giorni et comunicare ogni prima domenica del mese *in A, 3;* / [i] li Ufficiali si confessino ... ogni otto giorni et si comunichino ogni quindici giorni *in A, 3.*

ñora[j] y después de medio día para cantar las vispras, después de las quales si huviere platica la qual hará un padre por media hora, todos se hallarán presentes[k].

3. Que todos oygan[l] cada día missa y digan el officio de Nuestra // Señora o la corona con rogar siempre en sus oraciones a Nuestro Señor Dios y a la gloriosa Virgen por el summo pontífice, por la unión de los principes christianos y extirpación de las heregías y por nuestros superiores y bienhechores; ytem antes de acostarse han de hazer el examen de la consciencia[m].

4. Que el sábado y vispras de Nuestra Señora[n] a la tarde después de las liciones del collegio se hallen presentes a las ledanías de Nuestra Señora que se cantarán en nuestra capilla y la quaresma, el martes o jueves[o] en la mesma hora, al salmo del Miserere el qual tanbién se cantará en el dicho lugar.

5. Que todos sean obligados los miércoles que no ay lición del collegio a decir el Miserere y el De profundis, pro fatribus nostris defunctis y Ave maris stella pro congregacione y la Salve Regina pro fratribus absentibus.

6. Los domingos y fiestas yrán los que señalará el prefecto de la congregación a visitar los pobres y enfermos del hospital haziendoles alguna limosna spiritual o corporal[p].

7. Quando alguno de la congregación estuviere enfermo, le visitarán a menudo en señal de particular amor y unión que han de tener entre sí y rogarán por él especialmente quando en los ayuntamientos de la congregación serán avisados por el prefecto[q].

8. Quando muriere alguno de la congregación todos se juntarán en la capilla para dezirle el officio de los defunctos y irán a acompañar el muerto el día de su entierro, llevandole los que jusgare el prefecto de la congregación en sus hombros[r] y se hallarán a la missa que se dirá por el defuncto[s].

9. Cada lunes y jueves se juntarán todos después de la lición a la tarde para tratar de cosas convenientes // y provechosas para los cofadres y congregación[t].

10. Para poder más fructuosamente perseverar en nuestro instituto y dar buen exemplo a los de fuera, se amonesta y exorta a cada cofadre que se amen los unos con los otros familiar y christianamente con platicar a menudo entre sí para huyr las malas conversaciones y que procuren benevolencia y charidad entre sí y que en todo lugar y actión suya usen modestia, attendiendo cadauno a su exercicio no tanto de estudio quanto de otra loable operación con diligencia y prudencia christiana.

11. Ultimamente, para que las sobredichas reglas con diligencia se guarden y para más ayudarnos en los exercicios spirituales, queremos que quando por legitimo impedimento alguno no se pudiesse hallar presente a los tiempos y horas deputadas lo hagan saber al prefecto y si por negligencia faltasse haga aquella satisfación que por el prefecto le será impuesta y assí en qualquier otra falta.

---

[j] *in luogo di* donde se ... Señora, *A, 4 recita*: dove per un'hora almeno si raggioni di cose spirituali secondo che il Prefetto ordinerà, di poi odino tutti la Messa commune della Congregatione nella Chiesa dell'Annunciata, dove è il detto nostro Oratorio, la quale finita faccino un quarto d'hora di oratione; / [k] *in luogo di* despues ... presentes, *A, 4 prescrive che dopo il vespro* per mezz'hora si farà un'essortatione da un Padre non leggendosi la dottrina christiana ovvero si vadi alla predica, se il Padre o Prefetto altro non ordinerà; / [l] offrino *in A, 5*; / [m] ytem ... consciencia *manca in A, 4*; / [n] *A, 6 non parla di questi vespri della Madonna*; / [o] il martedì et venerdì *in A, 7*; / [p] *tutto questo articolo manca in A*; / [q] *tutto questo articolo manca in A*; / [r] llevandole ... hombros *aggiunto sul margine sinistro*; / [s] *tutto questo articolo manca in A*; / [t] *tutto questo articolo manca in A*.

De los superiores y officiales de la congregación en general.

Capitulo 2.

1. Porque es costumbre de todas las congregaciones, allende de la protectión celestial, tener tanbién un protector en la tierra el qual en las necessidades que occorren con autoridad las favoresca y las ayude delante de los hombres, nosotros tanbién desseosos que nuestros estudios y exercicios spirituales sean en semejantes occurrencias ayudados para que se conserven y augmenten, ordenamos que nuestra congregación para este fin tenga siempre un protector que sea o el reverendissimo Turritano o otra persona ecclesiástica constituida en dignidad[u].

2. Queremos tanbién tener un religioso de la Compañia de Jesús // el qual sea nuestro confessor y padre spiritual y que sea sobre todos los cofadres y officiales y aún el prefecto en regir la congregación y que en ella no se determine cosa alguna sin consentimiento y voluntad del susodicho padre[v]. Será tanbien uno de los cofadres superior de todos los otros el qual se llamará prefecto de la cofadría para poder regir más en particular la congregación donde el padre no podrá[w] y dos otros cofadres juntamente con el dicho prefecto como consejeros los quales se llamarán assistentes.

3. Más, para mayor ayuda particular de cada cofadre, queremos que aya quatro[x] cofadres de más madura edad y consejo los quales se llamarán consultores[y] y serán sustento y fundamento de toda la congregación como se verá adelante.

4. Más, queremos que uno de los cofadres se eliga[z] para que sea substituto para hazer attender a la frequencia de las confessiones y comuniones y ver que ninguno falte de frequentar los dichos sacramentos a sus tiempos.

5. Aurá tanbién un secretario de la congregación para notar lo que occurriere para tener memoria y un depositario que tenga cuenta de los dineros que haurá la congregación en commún.

6. Más, uno de los cofadres será presidente a los cantores o maestro de capilla para cantar las vispras o otros loores divinos en nuestra capilla y un sacristán[a] que tenga cuenta de los nombres de los cofadres y de los que faltan a los exercicios ordinarios[b].

Del modo de eligir los superiores y officiales.

Capitulo 3.

1. El protector nuestro se eligirá en congregación de los 4[c] consultores juntamente con el padre y prefecto de la cofadría y assistentes donde el dicho padre o el prefecto proporná algunas personas de dignidad ecclesiástica[d] de las quales quien aurá la mayor // parte de los votos será protector en vida si no fuesse mudado a otro lugar[e], el qual queremos que sea combidado del prefecto con algunos otros de la congregación y rogado a acceptar nuestra protectión.

---

[u] *In luogo di* que sea ... dignidad, *A, 12 recita:* uno delli Illustrissimi Cardinali; / [v] *in luogo di* y que en ella ... padre, *A, 13 recita:* come si dirà nel capitolo dell'ufficio suo; / [w] *in luogo di* donde ... podra, *A, 14 recita:* dove il Padre imponerà; / [x] dodici *in A, 16*; / [y] *in luogo di* consultores, *A, 16 recita:* li Dodici; / [z] da eleggersi da tutti *in A, 17.* / [a] Censore *in A, 18*; / [b] *in luogo di* y de ... ordinarios, *A, 18 recita:* et un altro c'habbi cura della porta del nostro Oratorio; / [c] Dodici *in A, 19*; / [d] *in luogo di* algunas ... ecclesiastica, *A, 19 recita:* alcuni Illustrissimi Cardinali; / [e] si no ... lugar *manca in A, 19.*

2. Quanto al elegir el padre que por algún tiempo faltasse y no pudiesse tenir nuestra cura, se observará de pedir un otro al padre viceprovincial[f] o al rector del collegio y aquel que plazerá a toda la congregación general o a la mayor parte.

3[g]. El prefecto de la cofadría, assistentes, consultores y los demás officiales[h] se eligirán de tres en tres meses y esto podrá ser en el mes de henero, abril. julio y octubre en este modo: dos o tres días antes de la elección se ayuntarán el padre, prefecto, assistentes y consultores para[i] ensacular todos aquellos que parescerán aptos para todos los officios de la[j] Congregación o si fueren ensaculados para quitar o añadir otros, precediendo el hymno y oración del Espiritu Sancto, según costumbre. Después desto[k], el primer domingo de dichos meses después de la misa y comulgados los cofadres o no pudiendose entonçes el lunez siguiente por la tarde, se ayuntarán en el lugar acostumbrado donde dicho primero el hymno y oración del Espiritu Sancto se sacarán a suerte tres de los que concurren a ser prefecto, a cadauno de los quales publicará el secretario nombrando a cadauno dellos, después votarán los cofadres sobre cadauno de los tres según que han sido nombrado en este modo[l]: cada cofadre tendrá una sola pelotica y cada vez que sobre alguno de los tres dichos se votará pondrán la mano en la capsa o sombrero que yrá al deredor y darán la pelotica a aquél que querán que sea elegido por prefecto y aquél que tendrá más peloticas será prefecto; pero si fuessen yguales todos tres en los votos o dos con yguales votos sobrepujassen el terçero, se saque uno de los tres o dos a suerte y aquél que primero sale será prefecto, pero ninguno de los tres han de dar voto quando se trata de su propria electión. Los dos assistentes se eligirán de la misma manera[m], excepto que se sacarán quatro a suerte del numero de aquellos que concurren en este officio // y sobre a cadauno de los quatro que serán nombrados se votará teniendo cada cofadre dos peloticas dandolas a los quatro que querán ser assistentes[n] y los dos que tendrán más votos serán assistentes. Pero si todos los 4 o los tres tuviessen yguales votos se sacarán, de los 4 o tres, dos a suerte et cetera. Los consultores[o] y los demás officiales se sacarán a suerte por su orden. Acabado de sacar todos, el secretario el qual irá scriviendolos como de sacan successivamente los publicará empeçando con aquellas palabras: Quod felix faustumque sit, según la forma y costumbre antigua, a lo qual luego succederá el Te Deum laudamus con l'action de gracias acostumbrada y el recibimiento del nuevo prefecto con abraços[p].

Reglas de todos los officiales de la congregación de Nuestra Señora de la Annunciada de Sasser[q].

Reglas del officio del prefecto.

Capitulo 4[r].

1[s]. El prefecto, el mesmo día que será elegido, haga leer las reglas que ha de guardar cada hermano de la congregación acordando a todos el fin y escopo de la congre-

---

[f] *in luogo di* viceprovincial, *A, 20 recita* Generale; / [g] 4 *in B*, per sbaglio; / [h] assistentes ... officiales *manca in A, 21*; / [i] par *in B*; / [j] la *ripetuto in B*; / [k] dos o tres ... Despues desto *manca in A, 21*; / [l] *in luogo di* tres de los que ... modo, *A, 21 recita;* tre delli Dodici, ognuno dei quali secretamente nominerà uno al Secretario che gli parerà più idoneo et che siano tre diversi nominati quali si publicaranno a tutti dal detto Secretario, poi si ballotteranno in questo modo; / [m] ogni prima domenica del mese *in A, 22*; / [n] *in luogo di* excepto ... assistentes, *A, 22 recita:* eccetto che li elettori saranno quattro cavati a sorte dal numero di tutti li Fratelli fuor delli Dodici, et quelli quattro che saranno nominati da loro si ballotteranno ad uno per uno nel modo sudetto havendo similmente ogni Fratello una ballotta sola; / [o] *questi* consultores *corrispondono ai* Dodici *di A, 23 dove*

gación, exhortandolos y amonestandolos con prudencia y charidad christiana a guardar las dichas reglas quanto fuere possible y se esfuerçe más con el buen exemplo que con qualquier[t] otro medio induzirlos a la observancia dellas.

2. Tenga cuenta que las reglas que cada hermano deve guardar estén siempre escritas en el lugar donde se suelen ayuntar en publico para que se lean muchas vezes. Tanbién la tabla de los hermanos que frequentan la congregación y la tabla de los ausentes y muertos.

3. Tenga cuenta de distribuir en el principio de su electión a cadauno de los consultores[u] los nombres de aquellos hermanos de quien han de tener particular cuenta, en la qual distribución use diligencia en considerar aquellos que encomienda y a quién. //

4. Procure que quando alguno de los hermanos fuesse enfermo sea visitado de los hermanos cada día y se haga oración por él; si después muriesse procure que todos acompañen al cuerpo defuncto a la sepultura y en congregación ligan[v] todos juntamente el officio de muertos y se haga dezir una missa en algún altar privilegiado con todos los hermanos por el alma de aquél. Tanbién procure que vayan por sus vezes los hermanos a visitar los pobres del hospital[w].

5. Tendrá cuenta de hazer escrivir algunas vezes cartas a los hermanos ausentes acordandoles la obligación de las reglas y la observancia dellas; en summa, será el officio del prefecto procurar que todas las reglas y constitutiones y ordenes de la congregación se guarden todo lo possible.

6. Ultimamente, sabiendo alguno hermano ser escandaloso y incorregible y que da mal nombre a la congregación le ayude y le haga avisar tres vezes con charidad y haga hazer oración por él a toda la congregación y quedando aquél aún obstinado haga que en congregación de los consultores[x] con el padre sea borrado de la congregación. Más, a los negligentes que no viniesen a la congregación pudiendo y faltassen en las otras reglas, ora no sean escandalosos ni den mal nombre a la congregación, después de ser amonestados y hecha oración por ellos según arriba, los haga solamente quitar de la tabla de aquellos que frequentan.

Reglas del officio de los assistentes.

Capitulo 5[y].

1. Todos los dos assistentes se hallarán en todas las congregaciones de los consultores aconsejando al prefecto y acordandole todo aquello que occurriere[z].

---

viene descritta anche la modalità della loro elezione; / [p] Acabado ... abraços *manca in A che però contiene altre informazioni sull'elezione degli ufficiali minori della congregazione (A, 24-29) ignorate da B*; / [q] *Manca il titolo corrispondente in A*; / [r] *B ignora il capitolo quarto di A, 30-32*: Del protettore et del padre della Congregatione; *di conseguenza, il nostro capitolo quarto corrisponde al capitolo quinto di A, 33-44*; / [s] *questa regola, corrispondente ad A, 34, è quivi preceduta da un'altra (A, 33) che manca in B e recita:* Vogliamo che il Prefetto habbi il primo luogo in tutte le cose della Congregatione dopo il Padre, et che tutti li fratelli li portino rispetto et riverenza et che gli ubedischino insieme con gli Assistenti in ogni cosa apertinente alla Congregazione et uffici loro; / [t] qualchier *in B*; / [u] *in luogo di* a ... consultores, *A, 36 recita:* a ciascuno dei Dodici; / [v] *così in B*; / [w] Tanbien ... hospital *manca in A, 38 che, però, contiene norme sui santi protettori mensili e sui rettori delle accademie (A, 39-40) ignorate dal nostro B*; / [x] *in luogo di* de los consultores, *A, 43 riporta:* dei XII; / [y] *Questo capitolo corrisponde al capitolo sesto di A, 45-49, avvertendo però che il testo di B è molto più dettagliato*; / [z] *questo articolo corrisponde ad A, 47 dove, però, i* consultores *di B sono denominati come* le Congregationi de XII.

2. Faltando el prefecto por alguna cosa tengan su lugar, pero desta manera que el de más dignidad o edad tendrá el lugar del prefecto[a].

3. Uno de los assistentes que jusgará el prefecto tenga cuenta // que el sustituto de las confessiones y comuniones haga con diligencia su officio y en esto le ayude y aconseje quando será menester[b]; lo mismo hará con el censor que tiene cuenta de los que faltan a los exercicios espirituales de la cofadría[c].

4. Esse mismo assistente tendrá cargo de instruir en las reglas aquellos que dessean entrar en la congregación informandose de sus qualidades y haziendoles frequentar la congregación y sanctos sacramentos y quando se allegare el tiempo de recebir alguno dellos en la congregación le exhortará a hazer una confessión general[d].

5. El otro assistente procure entender como cadauno se lleva acerca de los estudios y como se llevan especialmente los moçuelos acerca de la modestia en las escuelas.

6. Procure el dicho assistente que en las dichas solemnidades principales de Nuestro Señor y de la gloriosa Virgen se hagan composiciones de versos y prosas latinas en alabança y honrra de aquel día. Lo mesmo procurará que se haga en otras occurrencias y muy especialmente en la fiesta de la Anunciada y de la Concepción de Nuestra Señora y en la Natividad de s. Juan Baptista[e].

7. Tenga cuenta el mismo assistente que los hermanos que estudian hablen en latín en los días señalados que van a las eschuelas o salen dellas y en el tiempo que están en ellas y en los otros tiempos que repassan las liciones o tratan de cosas de estudios.

8. Procure tanbién que en los domingos después de las vispras se defiendan conclusiones o se haga alguna oración o declamación o se lea alguna lición de rectórica o humanidad, con este orden empero que primero se defiendan las conclusiones de theología y el siguiente domingo de philosophía y el otro siguiente se recite alguna declamación o se lea como se ha dicho y a estos exercicios de letras haurase de hallar presente y presidir el dicho assistente en lo qual se esfuerçe de guardar el decoro y la devida modestia y edificación y para que mejor haga su officio tendrá algun sustituto que le ayude // en dar las conclusiones a aquellos que han de argumentar y se darán cinquo[f] o seis días antes de las disputas y aquel que haurá de defender o hazer la declamación o lición será avisado quinse días antes.

9. Quanto al defender procure que se guarde el devido orden acerca de los defendientes y argumentantes según lo pidiere el mérito de las personas y el orden de las classes y que las conclusiones que se han de defender, especialmente en publico y con solemnidad, no se affijan antes que el maestro y el padre prefecto de los estudios del collegio las haya visto.

10. Este assistente en el principio que tuviere este officio defienda algunas conclusiones publicamente con aquel apparato y solemnidad que fuere possible y se procurará que se hallen presentes los maestros de philosophía y theología y los oyentes todos de philosophía y theología y todos los hermanos de la cofadría[g].

Reglas del officio de los consultores.

Capitulo 6[h].

1. Cadauno de los consultores tenga cuenta particular de algunos hermanos según les serán distribuidos por el prefecto, es a saber en entender como frequentan la

[a] *corrisponde ad A, 48;* / [b] *corrisponde alla prima parte di A, 45;* / [c] lo mismo ... cofadría *manca in A, 45; tuttavia, sulla figura del censore, cf. A, 61;* / [d] *corrisponde ad A, 49 che, però, attribuisce questo compito ad entrambi gli assistenti;* / [e] *le regole 5 e 6 di B corrispondono ad A, 45 (seconda parte) e A, 46, con la differenza che qui si parla di* prose latine o greche; / [f] *così in B;* / [g] *le regole 7-10 di B mancano in A;* / [h] *Corrisponde al capitolo settimo di A, 50-53 avvertendo però che coloro che B chiama* consultores *o* los 4, *vengono sempre chiamati* li XII *da A.*

congregación y guardan las reglas, conversen a menudo con ellos tratando y acordando a cadauno de aquellos con zelo de charidad la observancia de las reglas.

2. Quando alguno de los hermanos faltasse[i] o bolviesse atrás sea obligado cadauno de los 4, maxime quando el prefecto lo mandare, de yr a hallarle y hablar cadauno a los suyos procurando que buelvan a la guarda de las reglas.

3. Cadauno de los consultores quando sentiesse algún inconveniente en la congregación, luego acuda al padre y al prefecto sin hablar desto con otros para que se pueda proveer a todo y si será necessario congregar los 4 consultores.

4. Todos se esfuerçen que en todas las cosas que pertenescen a la // observancia de las reglas serán ellos los primeros, para que los otros movidos con su exemplo hagan lo mesmo pensando que ellos son el estribo y fundamento de toda la congregación[j].

De las congregaciones de los 4 consultores.

Capitulo 7[k].

Primera. Para conservación y augmento de la congregación, paresce necessario no solo congregarse a menudo a los exercicios spirituales, mas tanbién algunas vezes ayuntarse para ordenar muchas cosas que pertenescen al endereçar, mantener y acresentar dichos exercicios y por esto[l] si fuere menester se haga congregación de los 4 juntamente con el padre, prefecto, assistentes y el secretario para tratar principalmente del proceder de cadauno de los hermanos y de todo lo que occurriere acerca del progresso de la congregación y que el dicho prefecto[m] procure de hallarse en cada congregación para dar su parescer y consenso y quitar toda discordia que pudiesse nascer. Podrá tanbién el prefecto (quando solamente conosce ser necessario) llamar a la congregación algunos otros de los hermanos que le parescerá, para oyr su parescer enpero no tengan voto decisivo[n].

2. Ayuntados todos y assentados por orden, el padre o el prefecto proponga lo que occorre y ningún otro proponga cosa alguna sin haverla primero tratado con el padre o prefecto, siendo cosa de algún momento; más, siendo cosa de poca importancia y facil a resolverse, pedida licencia al prefecto, con brevedad la proponga; y aquellas cosas que son dudosas y tienen alguna difficultad si se pueden dilatar se remittan a la otra congregación que se ha de hazer[o] donde se ayuntarán para dezir su parescer.

3. Las cosas que paresce que piden el consenso de todos los hermanos, después de ser decididas y acceptadas en la dicha congregación sean publicadas en congregación

---

[i] faltassen *in B*; / [j] pensando ... congregación *manca in A, 53*; / [k] *Corrisponde al capitolo decimo di A, 63-72, con la differenza che i* 4 consultores *di B qui vengono denominati come* Congregatione de' XII; *va inoltre ricordato che B ignora le regole riportate da A, 66 e 70-71 relative, la prima al quorum della congregazione dei XII e le altre a quello della Congregazione generale; infinem mentre alle regole dei* 4 consultores *B fa seguire immediatamente quelle relative alle loro riunioni, diversa è la successione di A che tra il capitolo* Dell'ufficio delli XII *(A, 50-53) e quello* Delle Congregazioni dei XII et generali *(A, 63-72), inserisce quelle riguardanti il* sostituto alla cura delle confessioni e comunioni *e* Del segretario et altri ufficiali minori *(A, 54-62) che B riporta rispettivamente ai capitoli 11 et 10*; / [l] ordiniamo che due volte al mese et più spesso *in A, 64*; / [m] *così in B, forse erroneamente, in luogo di* padre *come recita A, 64*; / [n] *questa prima regola di B corrisponde ad A, 63-64*; / [o] *corrisponde ad A, 65 che però aggiunge:* dove si ballottino per via di bussola, ma se vi mancasse il tempo si ballottino all'hora; le altre cose più facili si puoteranno risolvere a viva voce; *a questa norma ne segue altra sul quorum necessario per la* Congregatione dei XII *(A, 66-67) che manca in B.*

general para aver el consenso della y si a caso huviesse en la general otro parescer se pida el parescer de todos por avas o por otra manera secreta y se esté a los dos tercios de los votos[p].

4. Todo aquello que se avía tratado y hablado en la congregación // de los consultores se tenga secreto, aún las cosas de poca importancia, por no dar ocasión de algún mal o mala satisfactión y escandalo en la congregación o fuera della[q].

5. En todas las congregaciones no solo de exercicios spirituales mas tanbién de otras cosas pertenescientes a la congregación se digan las solitas preces y oraciones que son ordenadas para el principio y fin dellas en el officio nuevo de Nuestra Señora[r].

Officio del presidente o maestro de capilla.

Capitulo 8[s].

El presidente de la capilla tenga cuenta de saber quando se deven cantar vispras en las fiestas y vigilias y la missa las fiestas principales y otros loores divinos según en la lista de tales días para esto ordenada se contiene, y avisará los cantores los quales todos le han de obedecer en toda cosa pertenesciente a su officio e tendrá el sacristán por coadiutor el qual tendrá cuenta de los libros del canto y le ayudará en otras cosas del dicho officio. En summa, al presidente y maestro de capilla pertenesce mirar con todo lo que concerne al ministerio de la capilla y del coro.

Officio del sacristán.

Capitulo 9[t].

El cuidado del sacristán sea tener bien limpia y adereçada la capilla en todo tiempo que sea necessario y en las solemnidades de Nuestro Señor y de Nuestra Señora especialmente en la solemnidad de la Anunciada y Concepción de Nuestra Señora y de la Natividad de s. Juan Baptista y en qualquier occurrencia extraordinaria. Quando por el prefecto le fuere ordenado, sea coadiutor del maestro de capilla teniendo cuenta de los libros de canto, ayudandole en todas las cosas concernentes al ministerio de la capilla.

Reglas del officio del secretario que será tanbién procurador.

Capitulo 10[u].

1. El secretario tendrá cuenta de escrivir en el libro para esto deputado todas las congregaciones de los consultores que se leerán, leyendolas quando se pide el consenso de los hermanos y escriviendo el día en el qual se hazen, el numero de los hermanos presentes y todo aquello que en ella se determinare.

---

[p] *corrisponde ad A, 68;* / [q] *corrisponde ad A, 69 a cui seguono norme sulla* Congregazione generale *e sul quorum necessario per la sua validità (A, 70-71) che mancano in B;* / [r] *corrisponde ad A, 72; dopo questa norma, in B seguono altri due capitoli – XI e XII – che mancano in B;* / [s] *Corrisponde ad A, 59-60, sebbene la seconda parte di B abbia qualche dettaglio in più;* / [t] *Manca in A, salvo qualche cenno nella parte finale di A, 60;* / [u] *Corrisponde, almeno in parte, al capitolo nono di A, 55-58 dove, però, si pone una netta distinzione tra il* segretario *e il* depositario *che corrisponde al* procurador *di B (dove questo ufficio e quello del segretario sono svolti dalla stessa persona) e viene previsto anche l'ufficio di* portinaro *ignorato invece da B.*

2. En un libro escrivirá tanbién por orden todos los hermanos que se reçiben en la congregación, es a saber el nombre, renombre, patria, el día del reçibimiento y el prefecto so el qual se reciben. Despues escrivirá solamente los nombres, renombre, patria y la professión de cadauno en el catalogo de los hermanos que es en el libro de las reglas.

3. Más tendrá cargo de escrivir cartas a los hermanos ausentes y a la congregación de Caller y de Roma[v] según le fuere ordenado por el prefecto; de las quales todas terná copia en un otro libro para esto deputado y las cartas embiadas de fuera a la congregación nuestra guardará todas passandolas por un hilo.

4. Tendrá cuenta de guardar los dineros comunes de la congregación y pagar todo lo que le mandará el prefecto para provecho de la congregación teniendo memoria de todo lo que da, para dar cuenta quando se le pedirá. En summa, pertenesce al procurador mirar en la conservación y augmento temporal de la congregación[w].

Del officio del substituto de las confessiones.

Capitulo 11[x].

Siendo principal instituto de la Congregación la frequencia de los sanctissimos sacramentos es necessario usar toda diligencia, para que no se dexe de guardarlos los días determinados y no podiendo el prefecto tener este cuydado particular ni pudiendo suplir el assistente que es a esto deputato, a parescido bien hazer un // substituto al dicho sobrestante cuyo officio es que deve avisar a todos los hermanos algunos díes antes del día que se deven confessar y comulgar según las reglas y juntamente reduzir a la memoria las indulgencias concedidas por el summo pontifice papa Gregorio 13 a nuestra Congregación[1]. Después en tal día ha de notar a los que no hazen lo que deven y avisará al prefecto.

Del officio del censor.

Capitulo 12[y].

Tendrá cuenta que se escrivan en la tabla todos los hermanos que se reciben en la Congregación y los viejos que buelven a frequentar con todos aquellos que se hallan en Sasser, que por legitimo impedimiento no frequentan la Congregación y que se quiten aquellos que faltan y no frequentan, quando le fuere ordenado por el prefecto. La mesma diligencia usará cerca de la tabla de los hermanos ausentes y de los muertos. Tanbién ha de notar todos aquellos que faltan de vez en vez a los exercicios de la Congregación y referirlo al prefecto; y notará tanbién las faltas que se hazen acerca de la modestia y referirlas al prefecto[z].

---

[v] *In luogo di* y a la ... Roma, *A, 57 recita:* et alle Congregationi fuori di Roma dipendenti; / [w] En summa ... Congregación *manca in A, 58*; / [x] *Corrisponde al capitolo ottavo di A, 54*; / [y] *Corrisponde al capitolo nono di A, 61*; / [z] y notara ... prefecto *manca in A, 61.*

---

[1] Tenuto conto di quanto si è detto a proposito della datazione di questo doc., le indulgenze di cui si parla qui non possono essere quelle elencate nella bolla di Gregorio XIII *Omnipotentis Dei Salvatoris nostri* del 5 dicembre 1584 (cf. *Institutum Societatis Iesu* I 103-107), ma di quelle concesse in precedenza dallo stesso pontefice, come consta dall'appena citata bolla, Ibidem 103 («nonnullas indulgentias ... concessimus»); vedi anche il già citato DE ALDAMA, *Breves pontificios* 195.

2

Ante 1583 febbraio 1°, Sassari

Consuetudinario della confraternita intitolata alla Beata Vergine Annunziata costituita tra gli studenti del collegio della Compagnia di Gesù di Sassari.

Copia semplice coeva [B], ARSI *FG 205/1590* busta 2, doc. 177; il doc. è contenuto in due cc., di cui la prima è scritta per intero, la seconda soltanto per metà del *recto*.

La datazione si fonda sulla relazione di Fabi sul collegio di Sassari (cf. doc, 3); in essa si fa menzione di queste consuetudini e dei cambiamenti che egli ordinò vi fossero apportati; siccome il nostro doc. non presenta tracce di tali modifiche ne consegue che esso riporta il testo del consuetudinario come vigeva nella confraternita prima della relazione dello stesso Fabi.

Cf. docc.nn. 1 e 3.

Le consuetudine della confraternita della gloriosa Vergine della Annuntiata dei scholari forastieri della Compagnia di Giesù de Sassari le quale stanno così espresse nelle consuetudine et regole di essa.

Prima. Quelli li quali entrano in questa Congregatione con comune consentimento dell'altri fratelli sogliono entrare alcuno giorno di festa o domenica, doppo di haversi cantato il vespero nella capella della Annuntiata con essere acompagnato quel che entra dalli fratelli et posto in mezzo d'essi, cantando l'hymno Veni creator Spiritus, seguendo tre versicoli et tre oratione, cioè de Spiritu Sancto, de sancta Maria et di s. Joanne Batista; doppo di questo viene lui per abracciare il padre prefetto della nostra Congregatione, il soprastante et il primo assistente, dopo si pone innanzi l'altare in mezzo et vanno tutti l'altri fratelli successivamente per abracciarlo. Quel che entra suole per quel di comprare alcune candele le quale stanno accese mentre si canta il vespero et il sopradetto hymno et oratione.

Seconda. Il giorno inanzi delle feste principale della Nostra Donna et nella vigilia di s. Giovanni Baptista si suole cantare il vespero con alcuna musica et dopoi la musica in queste feste si canta nella detta capella una messa con musica et nella mità della messa, cioè doppo il Credo, il giorno della Concettione della beata Vergine et il dì de s. Giovanni Batista, un padre della Compagnia suole fare un sermone o predicha sedendo inanzi all'altare.

Terza. Il giorno de s. Giovanni Batista, doppo pranzo nella nostra chiesa et anche il dì della Concettione della beata Vergine doppo pranzo nella capella detta della Nuntiata, si celebra un atto publico de conclusione de theologia o philosophia con solennità et apparato, convitando oltra del // protettore al quale si dedicano le conclusione, dottori forastieri che argumentano et altre persone grave et principale. Si ha procurato ancho celebrarsi atto publico di conclusione in altre feste di Nostra Donna, come nella Natività della beata Vergine.

Quarta. Il giorno della comemoratione delli defonti, la sera doppo le schuole, si sogliano detti fratelli congregare nella detta capella per cantare il vespero de defunctis per li morti della Congregatione et il giorno seguente, la matina doppo le schuole, convengono tutti li fratelli con gl'altri scholari alla medesima capella dove si canta una messa de defunctis con gli suoi responsorii et suffragii al fine per li defonti di detta Congregatione.

Quinta. Nel tempo della quaresima, duoi o tre dì della settimana almanco, sogliano doppo le schuole la sere convenire quelli della Congregatione et altri scholari al collegio dove un padre della Compagnia li suole proponere et explicare brevemente alcuni ponti cavati dall' evangelio occurrente o d'altra materia per meditare et doppo sopra di questi ponti sogliano fare almanco un quarto d'oratione.

Sesta. Lo venerdì della quaresima sogliano quelli della Congregatione et altri scholari concorrere di notte al nostro collegio per fare nella nostra chiesa all'oscuro una disciplina mentre si canta il Miserere.

Settima. Doppo d'essere uno scacciato di questa Congregatione suole uno offitiale d'essa andare per tutte le schuole avisando come tale meritamente è stato escluso di detta Congregatione.

Ottava. A quelli fratelli della Congregatione che si parteno di // questa cità per andare a altra cità o fuori della Isola dove ci sia la Congregatione delli scholari, se li suole dare una patente firmata dal soprastante della Congregatione o di quello che tiene il luocho nella quale si fa fede come tale che si parte è della Congregatione et della sua perseveranza et del buono esempio che ha dato et progresso che ha fatto.

Nona. Il giorno che si cavano gli nuovi officiali et il dì della congregatione generale che si fa di tre in tre mesi, sogliano li confrati et l'altri scholari uscire dalle schuole la sera una mezza hora o un quarto innanzi, così ancho nelle vigilie di Nostra Donna o altro tempo che si canta il vespero nella detta capella.

3

1583 febbraio 1°, Sassari

Fabio Fabi, visitatore dei collegi sardi della Compagnia di Gesù, informa Claudio Acquaviva, preposito generale della stessa, sulle condizioni di una confraternita costituita tra gli studenti del collegio di Sassari e aggregata a quella dell'Annunziata del Collegio Romano.

Originale [A], ARSI *Sard. 10 I* 20r-20v; dalla lunga lettera di Fabi sullo stato di quel collegio viene qui riprodotta la parte che interessa.

Cf. i docc. nn. 1 e 2; quest'ultimo riporta il testo completo delle consuetudini, alcune delle quali sono qui citate esplicitamente.

Vi è una confraternita (come essi chiamano) de scholari, aggregata a quella della Nuntiata del Collegio Romano. Tiene una cappella dell'hospedale vicino alle scuole, nella quale sogliono convenire alle loro devotioni. Un padre de' nostri ne tiene cura et hanno le sue regole cavate da quella di Roma, tra le quali una è che la congregatione habbia un protettore, o l'arcivescovo di Sassari o altro prelato et il medesimo penso che sia nell'altre congregationi annesse dell'altre provincie; il che forsi saria bene de avvertire acciò la Compagnia non sia soggetta a queste dipendenze ma tenga libertà in governare li scolari et congregationi loro come meglio le parerà nel Signore. Qui hora è protettore l'arciprete[1] et quando non fosse amico intrinseco della Compagnia pote-

[1] L'arciprete di Sassari era allora Giovanni Francesco Fara: cf. supra, in corrispondenza alle note 47 e 52.

va darci qualche travaglio con difender la parte della congregatione quando vostra paternità ordinò che si levasse da essa certa processione che facevano il venere santo[2] perché ricorsero a lui et egli prese la lor parte; ma per esser tutto de' nostri si quietò subito alle ragioni dateli da padri, massime havendo inteso che così era ordinato da nostro padre generale; però ho lasciato che non si pigli nuovo protettore senza avisarne la paternità vostra.

Solevano i fratelli della congregatione con altri scolari andare di notte a nostra chiesa i venerdì di quaresima et ivi congregati insieme fare una disciplina all'oscuro mentre si cantava il salmo Miserere: mi è parso levare la disciplina et il congregarsi di notte et lasciare il salmo, purché si canti avanti la notte.

Hanno una regola che nelle feste convenghino la mattina nella sudetta cappella della Nontiata et cantare il matutino dell'ufficio della Madonna et, dopo il mezo dì, il vespero. Quel modo di cantare il matutino, se ben mi pareva esser proprio di altre confratrie che de' nostri sco//lari, tuttavia la mattina, perché non si trova presente il padre essendo discosto dal collegio et non pare che con altro essercitio spirituale si potriano trattenere così bene tra loro quelli pochi che vi vanno la mattina, mi è parso non mutare niente finché le scole si fabbricheranno dentro il collegio, ché all'hora si potrà trovare altro modo per trattener li scolari con la presentia de' nostri. Hanno alcune cosette nelle lor regole le quali si potrian correggere se così parerà alla patenità vostra che convenghi.

Un costume che tenevano di pubblicare nelle scuole, quando uno della congregatione era per giusto rispetto licentiato da quella dicendo le cause particolari, alle volte con detrattione della fama, m'è parso moderarlo che si facci dicendo solamente esser stato spedito per giuste cause.

4

Post 1605 – *ante* 1624, Sassari

Notizia della fondazione e del successivo sviluppo della congregazione in onore dell'Immacolata e di s. Giovanni Battista, costituita l'11 settembre 1569 tra gli studenti del collegio della Compagnia di Gesù di Sassari.

Brano tratto dalla *Historia de las cosas que los padres de la Compañia de Jesus han hecho en el Reyno de Cerdeña desde que entraron en ella;* esso occupa le cc. 127v-128v della *Historia de las cosas* che si trova in un volume miscellaneo (ARSI *Sard. 10* /100r-175v) contenente materiale documentario di mani diverse relativo alla storia della Compagnia di Gesù in Sardegna tra il 1559 e il 1616. La datazione della già citata *Historia de las cosas* si basa sul fatto che essa si interrompe al 1605 ed è stata redatta quando i gesuiti Pisquedda e Ponti (morti rispettivamente nel 1624 e 1632: J. FEJÉR, *Defuncti primi saeculi Societatis Iesu. 1540-1640,* II [Romae 1982] 183 184) erano ancor vivi, come si può leggere nel brano qui riportato.

El año pués de 1569, en la dominica infra octavam del Nacimiento de la Virgen Santissima se dió principio en el collegio de Saçer a una congregación de Nuestra Se-

[2] Su questo intervento di Acquaviva e sulla consuetudine che egli intendeva abolire, cf. supra, in corrispondenza alle note 45 e 52.

ñora con titulo de Immaculada Concepción y del precursor s. Juan Baptista, la qual començó a poner en orden el padre Bernardino Ferrario prefecto que entonces era de las esquelas de aquel collegio con otros que se ayuntaron con el dicho padre y fueron los primeros padres y fundadores della, entre los quales estavan Salvador Pisquedda, Alexandro Ponti, Antiogo Mostellino y Joseph Serra que después fueron de la Compañia y los dos primeros biven aún y son professos della[1]. Bivia esta congregación con las reglas que entonces guardava la congregación del Collegio Romano a cuya imitación las demás provincias de la Compañia fueron en diversas partes levantando congregaciones, las quales porque han sido el seminario de los subjetos de nuestra religión y de otras y muy singular medio de la mudança de vida y reformación de costumbres en qualquiera parte donde ay Compañia, verná muy a proposito tratar de la origen e institución de las congregaciones en Sacer y en Cerdeña con la occasión de la // primera que en ella se assentó. Hase pues de saber que desde los primeros principios de la Compañia ha havido, por algún collegio o collegios della, congregaciones que están a cargo de los nuestros, que guardavan las reglas de la Romana y procurado la comunicación de las indulgencias de que aquella goza; se conservó la de Cerdeña como las demás en dicha forma hasta que se huvo otra nueva y se dió a todas mejor assiento en el año 1583. El papa Gregorio decimo tercio, a petición e instancia del padre Claudio Aquaviva preposito general de la Compañia, eligió la primaria con titulo de la Annunciación de la Virgen concediendo poder al mismo general para erigir y aggregar las demás congregaciones semejantes a las del Collegio Romano como a cabeça de todas ellas, según consta por la bulla pontificia de la erectión de la primera Congregación con facultad dada al general de la Compañia para agregar las demás y comunicalles las indulgencias que su sanctidad ha concedido a las de Roma, la qual bulla se despachó en el año siguiente de 1584[2]; después, en él de 86, el papa Sisto quinto dió otra bulla de extención y ampliación deste poder dado a la Compañia y a su general para poder agregar y levantar no solo congregaciones de estudiantes en nuestras casas y collegios sino también de otras personas aún que de estudiantes no sean[3]. En esse año pues de 86 procuró la primera congregación que en el collegio de Sacer se havia instituido el año de 79[4] y alcançó su aggregación a la Romana y se le dió titulo de la Annunciación, la qual fue trasladada en el mismo de 86 de la capilla de la Annunciada y casas archiepiscopales al lugar donde oy está junto con el collegio, assí como el año antes de 85 se havian passado las escuelas al mismo puesto[5]; començaronse a guardar las reglas o estatutos hechos que vinieron de Roma como se guardan en la Primaria Congregación Romana[6] y en las demás. Después de esto, de mano en mano, se fueron instituyendo y agregando otras congregaciones assí en Sacer como en los otros collegios de Cerdeña a imitación de la Sassaritana y assí en año del 1587, creciendo mucho el numero de los estudiantes de dicha primera congregación de Saçer, para mejor acu-

---

[1] Su Bernardino Ferrario, Salvatore Pisquedda, Alessandro Ponte, Antioco Mostellino e Serra Giuseppe, vedi note 31 35-38, supra.

[2] Si tratta della bolla del 5 dicembre 1584: cf. *Institutum Societatis Iesu* I 103-107.

[3] La bolla di Sisto V è del 5 gennaio 1587: cf. Ibidem 108-112.

[4] Ritengo che si tratti di una svista e che si debba leggere 1569, come è detto chiaramente all'inizio di questo stesso brano.

[5] Sull'aggregazione delle congregazioni studentesche di Sassari e di Cagliari alla Primaria di Roma e sul trasloco delle scuole del collegio di Sassari dai locali del palazzo arcivescovile ed altri più vicini al collegio dove risiedeva la comunità gesuitica, cf. supra, in corrispondenza alla nota 63 e in TURTAS, *La Casa dell'università* 64.

[6] Non ci sono altri riscontri sull'arrivo in Sardegna delle nuove regole delle congregazioni mariane.

dir a todos, se dividió en dos, instituiendose la segunda también de estudiantes // con la invocación de la Concepción, siendo viceprovincial el padre Melchior San Juan[7] y rector del collegio Turritano padre Salvador Pisquedda[8]; después. por orden de los mismos padres se levantó la tercera de otras personas hondradas y seglares, muchas de las quales antes se congregavan con la de los estudiantes, haciendose como otra división para acudir al consuelo de todos con esta tercera congregación que se instituyó el año 1590, con titulo de la Natividad; y es de advertir que siendo erigida la primera en los días de la octava del Nacimiento de la Virgen, pareçe que havía señal desde entonces que havía de salir < de > aquella primera como de madre una hija con titulo de la Natividad: entrambas estas congregaciones se agregaron en el año de mil seysientos y uno[9], como se dirá en su proprio lugar, assí como de todas las demás.

---

[7] Melchior de San Juan, (notizie biografiche in *Sard 3* 57r (notizia del 24 settembre 1584) ortus Biacensis(?), 42 anni di età e 21 di SI, prof. 4 vv. il 12 gennaio 1578 † 1609, Sevilla(?), FEJÉR, II 214.

[8] Sulla fondazione di congregazioni negli altri collegi sardi, cf. supra, in corrispondenza alle note 61-82.

[9] Secondo altro luogo dello stesso doc. dal quale è tratto il brano qui edito, la seconda e la terza congregazione del collegio di Sassari vennero invece aggregate nel 1592, mentre nel 1601 venne aggregata la quarta: cf. *Historia de las cosas*, rispettivamente a 147r e 161r.

SUMMARY

Although the religious and social influence of sodalities, or Marian confraternities, has recently attracted much historical attention, some regions, such as Sardinia, are often overlooked. This article, based primarily on unedited archival sources, studies original accounts of the foundation and development of the Marian congregations established by the Society of Jesus in Sardinia from mid-16th to mid-17th century. A Jesuit college was founded in Sassari in 1559; there was a Marian congregation among the students by the end of 1569, barely five years after the establishment of the first congregation by Father Jean Leunis at the Roman College. In the following decades about twenty other sodalities developed out of the congregation in Sassari and spread to the other cities where there were Jesuit colleges, e.g. Cagliari, Iglesias, and Alghero. Each Marian congregation was involved in important and varied religious and social activities. The sodalities quickly passed from simply an organization of students to a wider religious and social phenomenon that embraced artisans, farmers, members of the urban professional classes, nobles, and clergy.

The article also publishes several previously unedited texts important for the study of the Sardinian sodalities. The first two documents are especially important. The first, a Castilian translation of the first rules of the Marian congregations, is one of the oldest known. The original rules were written in Italian in 1574 for the congregation at the Roman College (these were later published in E. Mullan, *The Sodality of Our Lady studied in the documents* [New York, 1912]); this Castilian translation can be dated to the years 1574-80. This document also demonstrates the great flexibility of the early sodality because the translation clearly reveals several modifications made by the sodality in order to adapt to the local situation. The second document, on the other hand, contains the customs of the first sodality in Sassari. Although these customs were not dependent on any norms established by the original sodality at the Roman College, they were written in Italian, a language that King Philip II forbade the Jesuits in Sassari to use in their teaching and preaching until 1567.

COMMENTARII BREVIORES

FRANCISCO MUDARRA, DIFAMADOR Y PROTEGIDO DE SAN IGNACIO 1538-1555

LUIS FERNÁNDEZ MARTÍN S.J. – Valladolid*.

Los biógrafos de San Ignacio mencionan a un español, Francisco Mudarra, quien en vísperas de la aprobación pontificia de la Compañía, difundió en 1538 en Roma rumores envenenados contra Ignacio de Loyola.

La colección «Monumenta Historica Societatis Iesu» contiene numerosos documentos relativos a este hombre, a su campaña de desprestigio contra Ignacio, a su juicio y a su final. Las cartas de San Ignacio, la Autobiografía, los escritos de González de Cámara, Polanco, Nadal, Bobadilla, Ribadeneira, las Epistolae Mixtae y otros contienen numerosas noticias sobre este asunto. Un moderno estudio sobre este tema ha sido realizado por Marcello Del Piazzo y Cándido de Dalmases[1]. En él se nos dan las declaraciones testificales a favor de Ignacio de Loyola.

En este trabajo pretendemos aportar algunos datos nuevos para la biografía de Francisco Mudarra, advertimos las consecuencias nefastas de su posterior y segunda condena sobre su familia; esbozamos un cuadro de sus parientes, de su condición social relevante y de sus huellas en el Valladolid de hoy.

Existen muy pocos datos personales de Francisco Mudarra y ello es debido a dos causas: la primera por la falta de libros parroquiales en la primera mitad del siglo XVI en Valladolid y su zona. La segunda, porque el nombre de Francisco Mudarra, procesado dos veces por la Inquisición de Roma, no aparece en ninguno de los numerosos documentos familiares conservados. Las familias de cierto relieve social, como la de Francisco Mudarra, silenciaban cuidadosamente toda relación de sangre con los penitenciados por la Inquisición.

---

* SIGLAS:

ACP	Archivo de la Catedral de Palencia
AHPV	Archivo Histórico Provincial de Valladolid
ARCh	Archivo de la Real Chancillería

[1] M. DEL PIAZZO Y C. DE DALMASES, *Il processo sull'ortodossia di S. Ignazio e dei suoi compagni.* AHSI 38 (1969) 431-453.

Podemos ya adelantar que Francisco Mudarra residió en Valladolid como su familia y que simpatizó con personajes erasmistas así como que él profesó unas ideas que luego derivaron hacia planteamientos luteranizantes.

El primer documento conocido de Francisco Mudarra apuntaba ya hacia estas dos previsiones. Se trata de un decreto firmado por el Abad de la Iglesia Colegial de Valladolid, Don Alonso Enríquez, también apellidado «de Villarroel», emparentado por vía ilegítima con el Almirante de Castilla, Don Fadrique Enríquez. El 2 de Diciembre de 1527 estando en el palacio de su villa señorial de Olivares de Duero, Don Alonso Enríquez dio la provisión y colación del cargo de Maestrescuela de la Colegial de Valladolid al clérigo de la diócesis de Palencia y vecino de Valladolid, Francisco Mudarra[2].

Advertimos que en ese mismo año Don Alonso Enríquez, apenas salido de las aulas de la Facultad de Teología de Alcalá, ocupaba un lugar prominente en la asamblea de teólogos convocada en Valladolid para estudiar la ortodoxia de los escritos de Erasmo[3].

La colación graciosa de la Maestrescolía a Francisco Mudarra puede ser una manifestación de la afinidad ideológica erasmiana del Abad Enríquez con el clérigo vallisoletano que, como veremos más adelante, debió de estudiar en Alcalá donde sacaría su título de Maestro y se alinearía en el escuadrón de los erasmistas. El cargo catedralicio para el que se destinó a Mudarra estaba vacante por fallecimiento de los canónigos Juan de Collados y Cristóbal de Urbina.

Tres días después de expedido el decreto de colación de esta prebenda el Cabildo vallisoletano reaccionó en contra de la decisión de su Abad. El canónigo Juan de Cáceres rehusó dar la posesión de la maestrescolía a Mudarra y repuso en todo su vigor las censuras sobre la provisión de esta prebenda «hasta que se reciban pruebas del fallecimiento de sus anteriores poseedores». Tenían que tratar con letrados lo que se debería hacer. El Cabildo ponía los obstáculos posibles para impedir la incorporación a él de Francisco Mudarra. Este, por su parte, el 11 de Diciembre de 1527, dio poder a Francisco de la Serna para defender su causa. Esta postura de rechazo quizá era la expresión del antierasmismo del Cabildo frente a la clara postura del Abad quien en 1532 publicó, mientras consumía sus ocios romanos, su «Defensio pro Erasmo» impreso en Nápoles y puesto en el Indice por Paulo IV en 1558.

Francisco Mudarra no consiguió la Maestrescolía pues su nombre no figura en adelante entre los componentes del Cabildo vallisoletano. En diversas ocasiones se le llama «Maestro» lo que indica que sus estudios universitarios culminaron con el más alto grado académico[4].

---

[2] AHPV *Protocolos de Cristóbal de Montesinos* 7 283, 2-XII-1527.
[3] M. BATAILLON, *Erasmo y España* (México-Buenos Aires 1950) 244.
[4] *Epp. Ign.* VIII 672 y 648.

1. *Persecución contra Ignacio de Loyola. 1538*

Como otros clérigos erasmizantes Francisco Mudarra marchó a Roma y pronto entró a servir en la Curia Vaticana, En 1536 Mudarra era «escritor del Archivo Romano» y así firma una bula de Paulo III en la que se concede un beneficio al curial Luis de Lucena[5]. En 1537 vuelve a aparecer como «escritor del Archivo de la Curia Romana» en otra bula de Paulo III sobre la vacación de la canonjía de Francisco López del Rincón dirigida al Obispo de Palencia, Don Luis Cabeza de Vaca[6].

Uno de los episodios mejor documentados de la biografía ignaciana es la persecución contra Ignacio de Loyola en Roma por parte de un grupo de españoles que, habiendo conocido a Ignacio en España, difundieron entre los cardenales y hombres de Curia la falsa especie de que Ignacio era un hereje perseguido por la Inquisición española, razón por la cual se había exiliado primero a París y luego a Roma[7].

Esta persecución, que vemos referida por varios de los primeros compañeros jesuitas de Ignacio, viene también narrada por Ribadeneira en su «Vida del Padre Ignacio» y en su «De actis Patris Nostri Ignatii»[8] pero en estos escritos realizados bastantes años después de los hechos de tal manera narra tan unidos los dos sucesos: la persecución contra Ignacio y las durísimas sentencias dadas contra Mudarra en 1554 y en 1555 que induce al lector a pensar que esta condena final fue consecuencia de la difamación primera contra Ignacio y la verdad histórica es que ésta nada tuvo que ver con aquella. Son dos hechos completamente distintos y sus causas son del todo diferentes, separados ambos por un espacio de dieciséis años. La campaña de Mudarra contra Ignacio fue en 1538. La condena por luteranizar fue impuesta a Mudarra en 1554 y 1555.

La difamación propagada contra Ignacio fue promovida por un pequeño grupo de españoles residentes en Roma, hombres ricos y poderosos, «personas quien de 1.000 ducados de renta, quien de 600 y quien aún de más autoridad» según expresión del propio San Ignacio[9]. Formaban este grupo Mateo Pascual, Francisco Mudarra y Pedro de Castilla. Algún tiempo se les unió también un tal Barreda o Barrera, buen cristiano engañado por Mudarra.

Según las declaraciones de San Ignacio el primero en levantar calumnias fue Miguel Landívar, navarro, hombre inquieto e inconstante, que fue sirviente de Francisco Xavier en París. Parece que hasta intentó asesinar a San Ignacio. Pero el enemigo mayor, el «mayor contradictor» fue Mudarra[10]. El grupo más estable, formado por Mudarra y Castilla estaba guiado por Mateo Pascual cuya ideología daba color al resto del equipo.

---

[5] *Protocolos de Cristóbal de Montesinos 16* 412v, 30-XII-1536.
[6] *Protocolos de Cristóbal de Montesinos 12* 385, 21-I-1537.
[7] *Fontes narr.* I 9.
[8] Ibid. II 373.
[9] Ibid. I 9.
[10] Ibid. I 708-709.

Mateo Pascual, clérigo aragonés, aunque otros le ponen de Tarragona[11], fue habitante en Alcalá del Colegio Mayor San Ildefonso de 1520 a 1530 y Rector del mismo de 1528 a 1529[12]. Fue un ardiente erasmista, compañero de Juan de Valdés y de Juan del Castillo. Miembro de la Comisión que juzgó el «Diálogo de la Doctrina», esta Comisión se reunía en su habitación[13]. Sospechoso de erasmismo huyó a Roma donde se encontraba ya en 1530. Vuelto a España fue Vicario General de la diócesis de Zaragoza. Acusado de ciertas expresiones imprudentes sobre el purgatorio en 1533 fue preso por la Inquisición de Toledo. Libre en 1537 marchó a Roma donde se encontró de nuevo con Mudarra y con Castilla. ¿No habrían sido compañeros y conmilitones ideológicos en la Universidad alcalaína? En Roma fue contertulio de Juan de Valdés según testimonio de Francisco de Encinas. Según Bataillon Mateo Pascual pertenecía al grupo de erasmistas de Alcalá formado por Juan de Vergara, Juan de Valdés y Miguel de Eguía[14].

¿Cuál fue el vínculo que unió enseguida a este grupo de españoles apenas reunidos en Roma? No sería imprudente pensar que todos coincidían en un cristianismo liberal que se formulaba con lenguaje erasmiano. Todo induce a conjeturar que los tres coincidirían en la cuna del erasmismo, la Universidad de Alcalá, donde conocerían a Ignacio de Loyola. Esta simpatía ideológica fue lo que quizá movió un día al Abad de Valladolid, Don Alonso Enríquez, ferviente erasmista, a conceder graciosamente a Francisco Mudarra la maestrescolía de la Colegial vallisoletana en 1527.

Es bien sabida la inclinación y el nexo de los conversos hacia comportamientos iluministas y erasmistas. Un ejemplo de ello lo tenemos en Juan de Vergara[15]. El cristiano de origen converso se sentía interiormente propenso a todas y cualesquier formas de religiosidad liberal, más desligada de las trabas legales de la Iglesia jerárquica. Por ello tantos «conversos» militaron desde el principio en las filas del iluminismo, del erasmismo y aun del luteranismo.

Francisco Mudarra procedía de una familia de «conversos». En 1489, en el primer auto de fe que llevó a cabo la Inquisición de Valladolid, uno de los diez y ocho relajados fue precisamente un homónimo Francisco Mudarra que fue quemado en la hoguera[16]. La familia Mudarra quedó marcada por este precedente. Cuando a principios del siglo XVI se hizo un expediente de limpieza de sangre de Jerónimo Mudarra un testigo declaró que los de esta familia Mudarra «jamás se juntaban con los hidalgos de Valladolid antes veía que se juntaban con los 'conversos' y pecheros y 'confesos'»[17].

---

[11] R. GONZÁLEZ NAVARRO, *Ignacio de Loyola y el Colegio Mayor «San Ildefonso»*. In *Ignacio de Loyola en Alcalá* (Alcalá 1991) 104.

[12] BATAILLON 343.

[13] Ibid. 345 y 363.

[14] Ibid. 343 y 418.

[15] M. DE LA PINTA LLORENTE, *La Inquisición y los problemas de la cultura y la intolerancia* (Madrid 1966) 64-68. J. CARO BAROJA, *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea* (Madrid 1986) II 239.

[16] DOCTOR DE TOLEDO, *Cronicon de Valladolid* (1539) 180.

[17] ARCh. *Pleitos de hidalguía 361* 2.

Con estos antecedentes familiares es explicable la inclinación de Francisco Mudarra a las novedades erasmianas y si estudió, como es probable, en la Universidad de Alcalá allí conocería a Iñigo de Loyola y a su compañero de Roma Mateo Pascual. Las afinidades ideológicas anudaron el grupo y colocaron como su mentor al aragonés Mateo Pascual. Un paso más en su deslizamiento ideológico lo dio este grupo cuando escucharon la predicación en la iglesia de Sant Agostino del fraile piamontés Agustín Maynardi. Toda ella rezumaba sabor luterano. El grupo liberal español asimiló con entusiasmo la nueva teología de Maynardi como una conquista de los nuevos tiempos.

Pronto esta audacia encontró la respuesta adecuada. Fabro y Laínez desde el púlpito pusieron en solfa algunas declaraciones del Maynardi tachándolas de radicalmente heréticas. Sus exhortaciones alertaban a los oyentes para que no se dejaran seducir por las prédicas del agustino. Azuzado por Landívar esta intervención desató la reacción del grupo español erasmizante que respiraba ya aires auténticamente luteranos. De una manera particular exacerbó a Mudarra, el más ligado a Maynardi. Este desató una ola de infundios y calumnias contra Ignacio de Loyola al que consideraban inductor de la acción contra Maynardi. Su esencia se reducía a propagar que Ignacio de Loyola era un hereje huído de España a Roma para escapar de la Inquisición que por tres veces le había llamado a cuentas.

Ignacio y sus compañeros, preocupados por el impacto que estos falsos rumores pudieran influir en la dilación o el rechazo a la aprobación de la nueva entidad religiosa que iban a formar, suplicaron al Papa, Paulo III, que se iniciara un proceso para lavar la imagen del Fundador y dejar así el camino expedito para la aprobación de la futura Compañía. Esta súplica fue bien acogida por el Cardenal Legado Vicente Caraffa y trasladada al Gobernador de la Urbe, Conversini, estando el Papa ausente en Niza. El Gobernador llamó a su presencia a Landívar y aclarado que él fue el primero en difundir los malévolos rumores le expulsó de la Urbe si bien Ignacio intercedió en su favor[18]. Esta medida asustó a Mudarra y a sus colegas quienes cambiando su postura cuando fueron llamados a presencia del Gobernador se retractaron de sus infundios y colmaron de alabanzas a Ignacio y a sus compañeros. De momento lo consiguieron[19], como dice Nadal, apoyados por el influyente diplomático Dr. Pedro Ortiz[20].

Si se hubiera tratado sólo de difamación personal Ignacio habría aceptado el silencio de los adversarios pero se trataba de la gestación de la Compañía y en primer lugar de la desautorización de su predicación y de su enseñanza, trabajos ordenados al bien de las almas. De haber callado todos, entonces muchos fieles se habrían apartado del grupo de amigos en el Señor que Ignacio había puesto a disposición del Pontífice. Por ello Ignacio insistió. No aceptó el silencio decretado por el Gobernador y pretendió una sentencia for-

---

[18] *Fontes narr.* I 202 268, II 590.
[19] Ibid. I 309.
[20] Ibid. II 373 591.

mal totalmente exculpatoria para él y para sus compañeros lo que en principio disgustó al Gobernador, al Cardenal Legado y aun a algunos partidarios del mismo Ignacio.

Esperó la vuelta del Papa de Niza y a través del Cardenal Contarini[21] obtuvo una audiencia en Frascati durante el mes de Setiembre. Ante el Papa peroró Ignacio en latín durante una hora explicando sus relaciones con la Inquisición española y pidiendo mandase al Gobernador de Roma dictar una sentencia. Se reabrió el proceso y desfilaron como testigos Fray Ambrosio Politi, O,P.; el Dr. Pedro Ortiz, Doimo Nascio, sacerdote de Amelia, Lattanzio Tolomei, representante de la República de Siena, el carrionés Fernando Diez y Mateo Ory, dominico, Penitenciario de San Pedro, Inquisidor General en Francia. El Dr. Pedro Ortiz en su testimonio utilizó las informaciones de Juan Rodríguez de Figueroa, uno de los jueces que interrogaron a Ignacio en Alcalá.

Todos testificaron en favor de Ignacio y el Gobernador dio sentencia exculpatoria que pronunció y avaló con su firma el Cardenal Legado, llamado Cardenal de Nápoles, Vicente Caraffa. En ella se establecía la verdad en relación con las calumnias ampliamente difundidas y se restituía a Ignacio su fama. Algunos historiadores[22] ligando un segundo proceso llevado a cabo en 1554 con la persecución de 1538 dicen que fueron condenados los difamadores y a Mudarra le quemaron en estatua[23]. Lo mismo vino a escribir Simón Rodríguez en Lisboa en 1577 quizá copiándolo de Ribadeneira[24]. En contra de esta opinión tenemos la explícita declaración de Nadal que dice[25]: «rogante Patre Ignatio nihil est penae adversariis irrogatum».

Que esto fue así y que Mudarra no padeció detrimento alguno lo podemos probar porque siguió ostentando un cargo en la Curia Romana. En una bula de Julio III, expedida el 22 de Febrero de 1550, se nos dice que el canónigo vallisoletano Cristóbal de Menchaca logró por mediación de su procurador en Roma, Francisco Mudarra, quien a la sazón era «familiar» del Papa, la resignación de su prebenda a favor de su sobrino Juan Bautista Brizzi de Menchaca[26]. Si Mudarra hubiera sido condenado en 1538 no habría sido curial en 1550.

Llama poderosamente la atención el exquisito cuidado que Ignacio y los actores en el proceso de 1538 tuvieron para no publicar los nombres de los difamadores. En la súplica para la apertura del proceso el 7-VII-1538 Ignacio y sus compañeros omiten los nombres de los encartados añadiendo: «cuyos nombres y apellidos y número tenga a bien tenerlos por expresados»[27]. Ribadeneira en su «Vida del Padre Ignacio» mantiene el mismo silencio subrayan-

---

[21] Ibid. I 9, nota 21.
[22] R. García Villoslada, P. de Ribadeneira, Simón Rodrigues.
[23] *Fontes narr.* II 373.
[24] Ibid. III 113.
[25] Ibid. II 91.
[26] AHPV *Protocolos de Francisco de Cigales 24* 342 y 343 11-II-1550.
[27] DEL PIAZZO Y DE DALMASES 242.

do que no estaba bien ofender a los familiares de los acusados que entonces vivían en España[28]. Lo mismo afirma en la Censura a la Vida escrita por el P. Maffei.

2. *Severa condena a Francisco Mudarra. 1554-1555*

Como hemos dicho, la redacción de Ribadeneira en su «De actis P. Ignatii» de tal manera une la persecución de 1538 con la sentencia de 1554 que sin querer induce a una errónea interpretación de los hechos. Hablando de la sentencia contra los difamadores de Ignacio, suceso que ocurrió en 1538 escribe: «Nuestro Padre no paró hasta que el Cardenal de Nápoles, Vicente Caraffa, Legado del Papa, declaró la inocencia de la Compañía condenando los contrarios, los cuales eran tales que a Mudarra quemaron la estatua en Roma y a Don Pedro de Castilla condenaron a cárcel perpetua por herejes»[29]. Estas dos condenas se dieron una en 1538 y la otra en 1554 y su causa nada tenía que ver con la campaña de difamación de 1538.

La causa de la dura sentencia contra Mudarra dictada por la Inquisición romana en 1554 viene indicada muy sumariamente en una carta al P. Juan Pelletario[30] residente en Florencia probablemente redactada por el secretario Polanco:

> «Se ha recomendado a Nuestro Padre a un cortesano viejo y honrado en esta Curia Romana, Maestro Francisco Mudarra, el cual, a lo que parece, muchos años atrás – escribe esta carta en 1555 – cayó en opiniones heréticas y después se levantó y se hizo absolver; pero por haber callado algunas cosas los Inquisidores le han vuelto a apresar. El se ausentó y en contumacia fue condenado y privado de todos sus bienes»[31].

La causa de este proceso tuvo su origen en los tiempos de la campaña de difamación contra Ignacio cuando Mudarra con sus amigos, profesó ideas luteranas al socaire de las predicaciones de Maynardi. Se arrepintió de ellas y obtuvo en secreto su absolución. Pero «por haber callado algunas cosas» sus émulos y enemigos o personas celantes de la pureza de la fe resucitaron sus viejas ideas luteranas y le denunciaron por lo que fue apresado. Cómo y cuándo huyó de Roma no lo sabemos. Mudarra en carta al Padre Ignacio acusa «la pasión y odio particular que creo vuestra merced sabe me tenían y tienen algunos de los que me avían de juzgar»[32].

Invitado a regresar de Florencia donde estaba, para presentarse ante la Inquisición Romana él no lo hizo por lo que el tribunal le condenó por «contumacia» a la pérdida de sus muchos beneficios eclesiásticos, a la incautación de sus bienes y dineros y aun de una casa que tenía en Tívoli. Mudarra excusaba su ausencia con estas palabras:

---

[28] P. DE RIBADENEIRA, *Vita P. N. Ignatii,* l.II, cap. XIV. P. de Ribadeneira, *Censura a Maffei* III 223. DEL PIAZZO y DE DALMASES, 243.

[29] *Fontes narr.* II 373.

[30] Jean Pelletier, * in Francia; SI 1545, París; † Enero 1564, Toulouse. M. SCADUTO, *Catalogo dei gesuiti d'Italia 1540-1565* (Roma 1968) 113 (= Subsidia ad historiam S.I. 7).

[31] *Epp. Ign.* VIII 648.

[32] Ibid. VIII 648.

«Yo he sido y soy vendido y engañado cada día malamente de muchos y mi absencia de Roma fue forzada y violenta contra toda mi voluntad a la cual me constriñó y forzó la buena memoria del Cardenal Pighino, que Dios haya, de quien yo me confiaba y me avisaba de lo que contra mí se trataba en el Santo Oficio de día en día».

Y en testimonio de su conversión sincera y de su buena voluntad añadía:

«Si yo fuera avisado en tiempo del peligro que de mi ausencia se me seguía prometo a vuestra merced ante Dios Nuestro Señor que no estimara diez vidas, si tantas hubiera, por sanear mi consciencia y fama, como de ello es buen testigo el que sabe el secreto de los corazones humanos»[33].

El Padre Ignacio olvidando el daño que le había inferido a él y a sus compañeros extendió su protección generosa sobre Mudarra perseguido a finales del pontificado de Julio III no por otra causa sino por su adhesión a ciertas ideas luteranas a finales de los años 30, ideas de las que, al parecer, estaba en 1555 totalmente arrepentido. Ignacio quería salvar a aquella persona de la desesperación a que le hubiera llevado – como le llevó – a ser protestante en tierra de protestantes. También pudo influir en parte la presión de la familia vallisoletana de Mudarra, gentes a la sazón de relieve en el escalafón social.

En Noviembre de 1554 llegó procurado por el Padre Ignacio un mensaje de recomendación dirigido al Papa por manos del Embajador de Cosme I° de Médicis, Duque de Florencia, a través del Gobernador de Roma, Everardo Serristori[34].

En Febrero de 1555 el Padre Ignacio había pedido al Padre Laínez una carta para el Cardenal de San Clemente, Cicada, para que hablase al Papa Julio III y otra para el Tesorero de Su Santidad

«porque no sea contrario a Mudarra». Un sentimiento de compasión animaba a Ignacio en estas gestiones. «En escribir conforme a mi letra no parece se aventure nada y pudiera ayudar a este pobre hombre»[35].

Y ese mismo día, 9 de Febrero, en carta al Padre Laínez expresaba más el Padre Ignacio su pensamiento:

«Aquí me han hablado con instancia para que yo escribiese a la Señora Duquesa (Doña Leonor de Toledo, Duquesa de Florencia) o a quien hablase a S.E. para suplicarle tornase a escribir sobre el negocio de Mudarra como ya una vez le hizo la merced de lo hacer, y deseaban las letras conforme a un memorial que aquí va [...] Yo, aunque me hallo movido a compasión de este hombre y en lo que pudiese hacerse a gloria de Dios Nuestro Señor por él me sería no poca consolación que se hiciera, todavía no querría se aventurase nada de la autoridad de S.E. escribiendo cosa que no pareciese conceder. Y así por agora quería solamente suplicasedes a S.E. de mi parte y vuestra que escribiese al Cardenal Juan Bautista Cicada, de San Clemente, y al Tesorero del

33 *Epp. mixtae* IV 843.
34 *Epp. Ign.* VII 728.
35 Ibid. VIII 366.

Papa favoreciesen con Su Santidad a Mudarra para que se le usase misericordia en lo que tuviese lugar, dándole por otra parte la penitencia que pareciese a Su Santidad porque se ayudase esta ánima a salvarse mezclándose la justicia con la clemencia en lo que toca a su persona y hacienda, y de esto me holgaría me hiciesedes respuesta con el primero»[36].

Al mes siguiente falleció Julio III y ya Mudarra había huído de Roma «con todos sus beneficios, que eran muchos, perdidos y con muchos millares de ducados que tenía confiscados por la Inquisición»[37]. Mientras estaba reunido el cónclave para dar sucesor a Julio III

«Nuestro Padre – en carta de Polanco – porque (Mudarra) no cayese en desesperación y se fuese con los luteranos ha querido ayudarle y ha pensado que sería lo mejor que los Cardenales de Ferrara, Hipólito de Este, y Bellayo obtuviesen del nuevo Pontífice en el cónclave el perdón general, al cual teníamos por buen cristiano, cualquier cosa que sea su pasado, los cuales Cardenales parece que se han ofrecido de buena gana a tan piadosa obra y además se piensa que, escribiendo S.E. el Duque, Hércules II, o su señora Renata a ellos con esta recomendación obtendrán el perdón y su restitución a la situación pasada, los cuales harán muy cálidamente dicho oficio.

Vuestra Reverencia procure una o dos cartas para cada uno de estos Cardenales que Nuestro Padre lo tendrá por bien si se puede hacer, y semejantes cartas no serán difíciles de conseguir y podrán ser breves, remitiéndose a la información que ha dado de esta persona Rodrigo de Linar, pero sin nombrar a la Compañía»[38].

Elegido Papa el Cardenal Marcelo Cervini el 10 de Abril de 1555 el Padre Ignacio escribía el día 13 de nuevo al Padre Pelletario a Ferrara sobre las cartas pedidas al Cardenal Hipólito de Este aconsejándole que «por ciertas razones no convendría que escribiese en esta materia sino solamente el Cardenal de Bellay». Además indicaba que «no se pida más que el perdón de dicho Maestro Francisco (Mudarra) sin tratar de restitución de bienes u otras cosas»[39].

Ese mismo día el Padre Ignacio vuelve a pedir a través de Polanco al Padre Luis Coudret[40], residente en Florencia, que se acuda al nuevo Pontífice, Marcelo II,

«pues es muy conveniente para acabar la buena obra comenzada que S.E. – la Duquesa Doña Leonor de Toledo – fuese servida de escribir una carta a Su Santidad o a su Embajador con la súplica para el perdón del dicho Francisco Mudarra. Vuestra Reverencia haga que la Señora Duquesa escriba esta carta»[41].

Murió Marcello II el 1 de Mayo de 1555 y el 23 del mismo mes era elegido Papa el Cardenal Juan Pedro Caraffa con el nombre de Paulo IV. Un es-

---

[36] Ibid.
[37] *Fontes narr.* I 709.
[38] *Epp. Ign.* VIII 648.
[39] Ibid. VIII 672.
[40] Louis Coudret, * 1523, Sallanches; SI 1546, Roma; † 12.11.1572, París. SCADUTO 38.
[41] *Epp. Ign.* VIII 674.

pañol, Cristóbal de Herrera, criado de los Duques de Florencia, escribía al Padre Diego Laínez en 27 de Julio de 1555 a propósito de la carta de la Duquesa:

«Digo que dos veces me dixo mi Señora: 'Dexáme estar vos y Laynez que no quiero escríbir más cartas en favor de uno que ha sido condenado dos veces por luterano y tantas se ha escapado con dineros'. Yo la desengañé, tomandola de mejor temple la saqué ésas: porque con esta preñez, allende de estar mala, está intolerable en la conversación»[42].

No obstante su mal humor y su patente exageración la Duquesa escribió al nepote de Paulo IV, Juan Caraffa, Conde de Montoro, para que favoreciera con Su Santidad a Francisco Mudarra «para que se le haga la merced de perdonarle pues pretende ser buen cristiano»[43]. También se consiguieron cartas de Juan de Vega, Virrey de Sicilia.

Entre los bienes incautados por la inquisición a Francisco Mudarra se contaba una casa en Tívoli. En 1553 Francisco Navarro, factor de Francisco Mudarra, tenía comisión de un noble romano de comprar la casa en que vivían los jesuítas en Tívoli[44]. En 1555 la casa de Mudarra, lindante con la de los jesuítas en Tívoli, estaba en manos de la Inquisición. Se trataba de reformar un muro divisorio con la iglesia de los jesuítas[45].

La casa de Tívoli comprada por el Padre Ignacio era muy estrecha por lo que pensaron pedir la que fue de Francisco Mudarra, a la sazón en manos de la Inquisición. Sería de gran utilidad para el Colegio Romano pues el Padre Vicario pensaba en dividirlo si seguían las guerras. Además era necesaria una casa mayor para enfermería. Pero la casa de Francisco Mudarra no se pudo conseguir[46].

En las condenas a Francisco Mudarra de este segundo proceso parece que hubo como dos tiempos. Uno primero en tiempo de Julio III, Octubre de 1554, en que hubo denuncias de que se había callado cosas importantes cuando se hizo el primer proceso en 1538 del que fue absuelto. Un segundo tiempo en 1554 cuando salieron a luz las cosas calladas en 1538, ideas luteranizantes; lo que trajo consigo la pérdida de beneficios eclesiásticos, bienes y dineros. En Octubre de 1554 Mudarra marchó a Florencia quizá buscando la protección del Padre Laínez y de la Duquesa, Doña Leonor de Toledo. La Inquisición citó repetidas veces a Mudarra para que se presentara en Roma desde finales de Mayo, en tiempo ya de Paulo IV, y el reclamado dio la callada por respuesta.

Ante esta declarada contumacia el Papa le condenó por hereje y el estar ausente mandó que fuera quemado en estatua[47]. Entonces según Nadal que

---

[42] *Epp. mixtae* IV 738.
[43] Ibid.
[44] Ibid. III 654-656.
[45] *Epp. Ign.* VIII 647.
[46] *Chronicon* VI 62.
[47] *Fontes narr.* II 373.

escribe en latín dice que «ad Genevam aufugit», frase que ha sido no bien traducida por algunos. Entendemos que «Genevam» en latín no puede traducirse por «Génova» sino por «Ginebra», tierra propia de herejes[48]. Los autores anónimos de la «Vita Patris Ignatii» dicen: «Predicator autem ille declaratus est haereticus, et ad terram haereticorum confugit»[49].

Donde quiera que estuviese Francisco Mudarra escribió el 10 de Setiembre de 1555 una expresiva carta de agradecimiento al Padre Ignacio, omitiendo el lugar de remite, en la que le decía:

> «Por letras de mi hermano he entendido el favor y merced que en mis tribulaciones y desgracias v.m. de continuo me ha hecho así con la Señora Duquesa de Florencia como en todo lo demás que a mis cosas ha sido necesario. Yo hasta agora no he salido de Italia aunque allá se ha dicho y publicado lo contrario»[50].

Nada se sabe del resto de la vida de Francisco Mudarra. El historiador alemán Böhmer que ha investigado sobre este tema nada ha encontrado de su vida posterior y de su muerte. Ribadeneira – no sabemos con qué fundamento – escribió en 1585 que «Mudarra que era católico murió como tal y en su cama poco después de la persecución con arrepentimiento de su engaño y error»[51].

¿Qué repercusión tuvo la suerte de este penitenciado por la Inquisición Romana en su familia de España? Ya hemos anotado que tanto el Padre Ignacio como los testigos de descargo que declararon ante el Gobernador de Roma en 1538 silenciaron los nombres de sus difamadores para no perjudicar a sus familiares que residían en España. El Padre Ribadeneira en la censura a Maffei anota que «los deudos de Pedro de Castilla pueden resentirse con razón de que le llamen hereje y también los de Mudarra que es gente honrada y caballeros»[52].

Aunque descendiente de «conversos» – ya hemos recordado al quemado en 1489 – los familiares de Francisco Mudarra ocupaban puestos relevantes en la vida civil y en el escalafón eclesiástico. Contemporáneo de Francisco Mudarra lo fue Sebastián Mudarra, vecino de Valladolid, que fue Corregidor de Palencia durante la Guerra de las Comunidades[53]. Su hija, Ana Mudarra, casó con el hijo de Gonzalo de Ayora, Cronista de Carlos V y principal comunero de Palencia[54]. Francisca Mudarra, estuvo casada con Francisco de Lerma, Adelantado Mayor de Campos[55]. Nietos de Sebastián Mudarra fueron Diego de Mudarra y Antonio Mudarra. El primero Regidor de Valladolid, así como su hijo y homónimo Diego Mudarra[56].

---

[48] Ibid. II 91.
[49] Ibid. 445.
[50] *Epp. mixtae* IV 843.
[51] *Fontes narr.* III 223.
[52] Ibid.
[53] S. RODRÍGUEZ SALCEDO, *Historia de las Comunidades Palentinas* (Palencia 1953) 104 (= Publicaciones de la Institución «Tello Téllez de Meneses» 10).
[54] AHPV *Protocolos de Domingo de Santa María 86* 11182, 26-VIII-1542.
[55] AHPV *Protocolos de Francisco Cerón 168,* 16-I-1574.
[56] AHPV *Protocolos de Francisco de Cigales 59* 1327, 11-XII-1563.

Es numerosa la falange de eclesiásticos que salieron del tronco de los Mudarra vallisoletanos. Cuatro clérigos, tío y sobrinos, todos del mismo nombre, Antonio Mudarra. El primero fue Deán de la Catedral de Palencia donde no se exigía estatuto de limpieza de sangre[57]. El segundo, sobrino del anterior, fue a Roma quizá llamado por su pariente Francisco Mudarra, y fue «Escribano de las Cartas Apostólicas» y Notario[58]: El tercero, también llamado Antonio Mudarra, fue Deán de la Catedral de Palencia antes de la caída de su pariente Francisco[59]. El cuarto Antonio Mudarra, clérigo, deudo del anterior, fue su mayordomo. La casa principal de los Mudarra se conserva hoy en Valladolid en la calle de Don Juan Mambrilla, incorporada al monasterio de la Visitación de RR. Salesas.

La sombra de la condena de Francisco en Roma pesaba sobre sus familiares diez y siete años después de ocurrida. Cuando Diego Mudarra pretende sacar estatuto de limpieza de sangre para ingresar como cofrade de Santa María de Esgueva un extendido temor cierra los labios de los vecinos de Santovenia, lugar de su mayorazgo. Sólo uno, Carlos Cerdán, se atrevió a deslizar alguna sospecha. Diego Mudarra le mandó llamar con el cura del lugar y le dijo airadamente «que le haría quebrar la cara si hablaba cosas que él le tocasen. Que amigos tenía que le librarían de cualquier daño»[60].

La familia Mudarra, que en sus orígenes arrancó de un relajado por el Santo Oficio, era a mediados del siglo XVI una familia honrada y de caballeros. Por ello el Padre Ignacio y sus compañeros cuidaron tanto de silenciar el nombre de Francisco Mudarra mientras era empapelado por la Inquisición romana.

Ignacio de Loyola, que de joven apreció tanto el honor personal, ya maduro en trance de fundar la Compañía. defiende exhaustivamente la limpieza de los fundadores pero perdona al inventor de las calumnias y trabaja denodadamente para que el brazo de la justicia no descargue sobre él.

---

[57] ACP Dr. GARCÍA ASCENSIO. *Vida y martirio del glorioso San Antolín.* Mss. 20.

[58] AHPV *Pergaminos y Documentos 8* 13, 25-III-1553.

[59] AHPV *Protocolos de Francisco Fanega 236* 438, 8-IX-1554.

[60] ARCH *Pleitos de hidalguía 1361* 14, 4-V-1563.

SUMMARY

The name Francisco Mudarra occurs in biographies of St. Ignatius, both old and new. It occurs repeatedly in the *MHSI* series. It shows up again in a recent study published in *AHSI* by M. del Piazzo and C. Dalmases.

We try, in our study, to fill out the biography of this man, Mudarra, a descendant of converted Jews. His family had property in Valladolid, the ancestral home still stands.

Francisco Mudarra was a cleric. He studied at the University of Alcalá. As a fervent Erasmian, he was a protegé of the Abbot of Valladolid, Don Alonso Enríquez, himself an admirer, a follower of Erasmus.

With other Erasmian clerics, Mudarra went to Rome where he was a secretary in the Roman Archives during the pontificate of Paul III. In complicity with other Erasmian clerics, he spread slanders in Rome against Ignatius Loyola, faulting him for heresy close to the time pontifical approbation for the Society was due. St. Ignatius got the Pope to conduct a formal investigation into Ignatius' own life and ideas with the result that he came out free and clear.

During the Pontificate of Julius III (1550), Francisco Mudarra was part of the papal household. In 1554, he was tried by the Roman Inquisition for having held heretical opinions in public. He was deprived of his benefices, and, because he had fled to Geneva, the «land of heretics», he was condemned to be burned in effigy.

The Mudarras, who lived in Valladolid, were a family of nobles and a nursery of ecclesiastical vocations. They asked St. Ignatius to intercede with the Pope for Francisco. St. Ignatius used the good graces of the Duchess of Florence, Doña Leonor de Toledo, to get the Pope to grant the pardon.

Mudarra, from some undetermined place, wrote St. Ignatius on 10 September 1555, to thank him for his protection. This incident provides us with a clear example of how St. Ignatius practiced love towards his past enemies.

«FRACASO» MISIONERO EN ALICANTE 1883

FERNANDO J. DE LASALA, S.J. – Roma.

Las misiones predicadas por jesuitas «aragoneses» habíanse reiniciado, después del exilio en Francia (1868-1872), en la diócesis de Barcelona, con gran suceso en los años 1878 y 1881: ésto dio a los jesuitas de esas tierras la fama de ser buenos misioneros populares. El Obispo, D. José María Urquinaona[1], alentó mucho a los predicadores cuaresmales de 1879[2].

La Casa Profesa de Valencia albergaba una comunidad idónea para dar misiones populares en toda la región valenciana; sin embargo, el Colegio-Residencia Santo Domingo de Orihuela (Alicante) actuaba como centro de operaciones[3].

Los preparativos de la Misión alicantina de 1883

El p. Miguel Rosés[4], a la sazón Rector del Colegio Santo Domingo, se hallaba preocupado por el plantel de misioneros jesuitas que iban a acudir a predicar en la capital alicantina. En enero de aquel año había tenido lugar una Misión popular en Orihuela, durante la cual el p. Rector había puesto en guardia contra la predicación chabacana del p. Alaix, a quien hicieron vacío las «gentes de levita»[5], así como contra una oposición organizada por los

---

[1] José María Urquinaona y Bidot, * 4.9.1813 Cádiz, † 31.3.1883 Barcelona. Preconizado para Canarias el 22.6.1868: *ASV*, Proc. Conc. 1868, rub. 262, n. 8. Trasladado a Barcelona el 15.7.1878: *ASV* Proc. Conc. 1878, n. 11 A. AMJ, 3486, n. 11228. M. F. NÚÑEZ MUÑOZ, *La Iglesia y la Restauración. 1875-1881* (Santa Cruz de Tenerife 1976), 90, nota 38.

[2] Como bibliografía fundamental: M. REVUELTA GONZÁLEZ, S.J., *La Compañía de Jesús en la España contemporánea*, I, *Supresión y reinstalación (1868-1883)* (Madrid 1984). Sobre las misiones en tierras catalanas. p. 1008, nota 45. *Revista Popular*, dirigida por D. Félix Sardá y Salvany, Pbro. (crónicas de las diversas Misiones). *Cartas de Poyanne*, especialmente n. 10, pp. 85-86; n. 11, pp. 97-100, donde el p. Francisco de Paula Maruri relata la misión cuaresmal de 1879 en Barcelona.

Francisco de Paula Maruri, * 24.10.1820 Sevilla; SI 20.6.1838 Prov. Toledo; gr. 15.8.1853; † 30.1.1893 Madrid. R. MENDIZÁBAL, S.I., *Catalogus defunctorum in renata Societate Iesu ab a. 1814 a. 1970* (Romae 1972) 143, n. 954.

[3] F. DE LASALA CLAVER, S.J., *Orihuela, los jesuitas y el Colegio Santo Domingo* (Alicante 1992). Idem, *Santo Domingo de Orihuela: un colegio de jesuitas en la España del siglo XIX:* AHSI 59 (1990) 105-116.

[4] Miguel Rosés, * 6.3.1835 Barcelona; SI 19.6.1861 Prov. Aragón; p4 15.8.1877; †9.11.1895 Manila. MENDIZÁBAL 155, n. 622.

[5] Alaix ironizaba a propósito de los oriolenses «de levita», quienes no se dignaron asistir a la Misión de Enero. Echaba a faltar que Orihuela no se hubiese consagrado al Corazón de Jesús. AHSJC. *Cartes 4b: Orihuela.* Alaix a Capell. Orihuela, 21.2.1883. Por su parte, Rosés, afirmaba sobre la predicación de los pp. Alaix y Sacrest en la iglesia de San Agustín de Orihuela que solamente les eschucharon «hortelanos y braceros». Las chabacanadas del p. Alaix y el acento catalán y extraña voz del p. Sacrest no complacían a las gentes de buen gusto. *Ibidem.* Rosés a Capell. Orihuela, 11.1.1883. Por eso se hallaba bastante preocupado con la futura Misión en Alicante: «(...) Padre, perdóneme, soy molesto por desear que en Alacant se aborreciera menos a Dios. Dígnese Él facilitar a V.R. un imposible». *Ibidem.* Rosés a Capell. Orihuela, 15.1.1883.

políticos de izquierda y los anticlericales[6]. Es verdad que confiaba en la procesión con la Santa Faz, con la que estaba previsto comenzar los actos; cosa no frecuente en Alicante. Además, el p. Provincial, Juan Capell[7], había decidido enviar refuerzos. Los predicadores eran seis[8]; se hospedarían, por binas, en tres casas. El responsable fundamental de la Misión sería el p. Peidró[9], quien, junto con el p. Morlanes[10], predicaría en la Colegiata de San Nicolás de Bari, y serían hospedados en casa del Sr. Abad. Los pp. Alaix[11] y Moragas[12] irían a la iglesia de Santa María y se hospedarían en casa de D. Emilio Senante[13]. Los otros dos, pp. Marqués[14] y Lasquíbar[15], predicarían en la iglesia de San Francisco, hospedándose en casa de D. Arturo Salietti, Cónsul de Holanda. Concluida la Misión, todos tendrían que regresar al colegio oriolense, para descansar[16].

---

[6] Revuelta, *o.c.*, 1019, nota 81. Aduce documentación sobre el fracaso de esta misión. Además cita la *Crónica de la misión en Lettres des Scolastiques de Jersey* (Bruges, Belgique) II 310.

[7] Juan Capell, * 28.9.1844 Mataró (Barcelona); SI 2.7.1866 Prov. Aragón; † 30.8.1919 Huesca. MENDIZÁBAL, 272, n. 56.

[8] No sabemos el motivo por el que se añadió luego la intervención del p. Antonio Sacrest, entonces Ministro de la Comunidad del Colegio Santo Domingo de Orihuela. Antonio Sacrest, * 27.3.1846 Olot (Gerona); SI 9.12.1870 Prov. Aragón; gr. 2.2.1881; † 12.10.1910 Concepción (Chile). MENDIZÁBAL 22, n. 303.

[9] José Peydró (ab a. 1866 Peidró), * 7.8.1832 Alcoy (Alicante); SI 26.3.1860 Prov. Aragón; gr. 15.8.1870; † 19.10.1904 Valencia. MENDIZÁBAL 193, n. 751.

[10] Eugenio Morlanes, * 29.7.1830 Munébrega (Zaragoza); SI 24.10.1871 Prov. Aragón; gr. 15.8.1889; † 10.2.1893 Tortosa (Tarragona). MENDIZÁBAL 143, n. 962.

[11] Miguel Alaix, * 19.2.1836 Faset (Tarragona); SI 27.10.1857 Prov. Aragón; p4 2.2.1875; † 26.11.1912 (Filipinas). MENDIZÁBAL 232, n. 870.

[12] Eduardo de Moragas, * 19.11.1839 Segovia; SI 24.9.1863 Prov. Aragón; gr. 15.8.1874; † 4.9.1887 Valencia. MENDIZÁBAL 120, n. 673.

[13] Don Emilio Senante Llaudes, hijo de Don Manuel Senante Sala fue conocido en Alicante como director del Instituto de Bachillerato desde el 11 de marzo de 1891. Un hijo de Don Emilio, Manuel Senante y Martínez fue alumno interno del Colegio Santo Domingo de Orihuela (1881-1889), abogado en Madrid, distinguido político católico integrista, sucesor de Ramón Nocedal en la direccion de la revista *El Siglo futuro.*

[14] Manuel Marqués, * 19.11.1845; SI 12.2.1875. No aparece citado en la publicación de Mendizábal, y desaparece su nombre como jesuita sacerdote perteneciente a la Prov, de Aragón ya en el *Catalogus Provinciae Aragoniae Societatis Iesu, ineunte anno MDCCCLXXXVIII,* en donde ni siquiera se indica entre los fallecidos. Nos hace suponer que, habiendo entrado en la Compañía a los 30 años de su edad, fuese ya sacerdote, dejando la Compañía en 1887. Ciertamente, no se indica que hiciera los últimos votos.

[15] José María Lasquíbar, * 1.10.1848 Tolosa (Guipúzcoa); SI 8.7.1867 Prov. Aragón; † 2.5.1896 Játiva (Valencia). MENDIZÁBAL 157 n. 742.

[16] *Arxiu Històric S.J. de Catalunya* [desde ahora citaremos AHSJC]. *Cartes 4b: Orihuela.* 10.2.1883. Miguel Rosés a Juan Capell – provincial –. Allí mismo, en carta-diario iniciada el 3.2.1883, Rosés da la noticia aparecida en un periódico alicantino (6.2.1883) que decía así: «Hemos oído decir que van a llegar pronto a esta ilustrada Capital 18 frailes jesuitas para embaucarnos con mil historias y cuentos de almas y demonios en sermones de brocha gorda. Suplicamos a nuestros ilustres lectores que no se dejen engañar y que les oigan como quien oye llover».

Rosés comunica también que el obispo había pedido al Cabildo y al Ayuntamiento de Alicante que trasladasen la Santa Faz a la Colegita, en pública veneración. «Es tal la veneración que aquel pueblo conserva a su preciada reliquia que no se puede presentar en público sino con los honores cívicos y militares más elevados, abandonando la gente sus hogares para asistir a la procesión que dura de 4 a 6 horas. Esto hace que los conocedores del país tengan ya asegurada la Misión antes de empezarse. Está aguardando en Orihuela un coche del Marqués de Benalúa para conducir a los PP. que saldrán mañana miércoles, a las 8. El jueves tendrá lugar la procesión de la Sta. Faz, y la Misión comenzará por la noche».

Los sucesos durante la Misión (9 – 16.2.1883)

Aquella predicación no tuvo el éxito pretendido. En carta del Sr. Obispo, Dr. D. Victoriano Guisasola[17], al Sr. Gobernador Civil de la Provincia de Alicante[18], con fecha 18 de febrero de 1883, dos días después de «concluirse» la Misión, queda reflejada la intrincada situación que allí se produjo: tensión entre las autoridades civil y eclesiástica; desacertadas intervenciones de los misioneros; todo ello, en medio de un ambiente enrarecido creado a posta por grupos de alicantinos hostiles a la Compañía de Jesús.

En carta del Gobernador civil alicantino dirigida al obispo precisamente el día 17 – cuando ya se estaban marchando los misioneros –, se le suplicaba que las predicaciones tuviesen lugar durante las horas de sol. Cuando tal misiva llegó a manos del prelado, los misioneros jesuitas habían sacudido el polvo de sus sandalias y se habían ido de la Ciudad, «(...)donde, no obstante su cultura y la indiscutible religiosidad de gran número de sus habitantes, eran tratados con menos miramiento y consideración que en un país de infieles»[19].

¿Qué había sucedido con aquella media docena de religiosos?. Habían sido objeto de «agresiones y vejámenes por parte de una clase de personas» – según expresión del Obispo; y eso, incluso aún antes de que pusieran pie en Alicante. Se lamentaba el Prelado de que el Gobernador no hubiese tomado las medidas pertinentes para prevenir lo que ocurrió. No era justo echar la culpa a los misioneros. Se quejaba de que el Gobernador hubiese promovido

---

[17] Victoriano Guisasola Rodríguez, * 11.8.1821 Real de Oviedo; preconizado para obispo de Teruel el 16.1.1874: *ASV,* Proc. Conc. 1874, rub. 267, n. 16. Trasladado a Ciudad Real el 29.9.1876: *ASV,* Proc. Conc. 1865-66, rub. 260, n. 86 b. María F. Nuñez Muñoz, *o.c.,* 96, nota 68. Promovido a la diócesis de Orihuela el 17.6.1882, fundó el *Boletín Oficial del Obispado (30.7.1882).* Socorrió a las víctimas de la innundación de 1884; luego trasladado como arzobispo a Santiago de Compostela el 10.6.1886. No hay que confundirlo con su sobrino, – Victoriano Guisasola y Menéndez –, quien llegó a ser arzobispo de Toledo, y nombrado cardenal por san Pío X (1914). RUFINO GEA, *Páginas de la Historia de Orihuela: el pleito del Obispado: 1383-1564* (Orihuela 1900) 187-188.

[18] L. LÓPEZ SOMALO, Gobernador Civil de Alicante en 1883, pertenecía a la Logia *Vigilancia,* de Murcia. Era de profesión abogado. Su nombre simbólico: «Catón». Llegó al grado de Venerable Maestro masónico (= Presidente) los años 1886 a 1888 – ya era Venerable de Honor desde 1885 –. Cfr. archivo informático del prof. Pedro Alvarez Lázaro: Universidad Pontificia Comillas (Madrid).

[19] AHSJC. *Cartes 4b: Orihuela,* 1883. Borrador, o copia, enviada por el Obispo de Orihuela, Dr. Guisasola, al Gobernador Civil de Alicante, López Somalo. 18.2.1883. «(...) Por mi parte, comprendiendo lo falso y comprometido de su situación, y no queriendo originar algún grave conflicto, o tal vez sacrílego desmán, he debido otorgarles mi beneplácito y tomar con ellos el camino a ésta Ciudad de Orihuela, ya que, habiéndolos yo enviado, no podía permanecer decorosamente donde ellos no cabían.

Ignoro hasta qué punto pueden ser exactas las noticias de apóstrofes y dicterios proferidos desde el púlpito por dichos Padres contra determinada clase; pues, si bien ellos mismos se habían convenido en no decir contra ella ni una sola palabra, no me parecía maravilla que, colmados por la misma de insultos, improperios y negras calumnias, se hubiesen permitido algún desahogo en el calor de sus improvisaciones; que, al fin y en medio de todo, por más que los Padres Jesuitas sean el *anima vilis* de la incredulidad y la herejía de todos los grados y matices, no dejan de llevar en sus venas sangre generosa que nada tiene que envidiar a la de sus miserables detractores».

una Junta de Autoridades para deliberar sobre la situación y poner remedio, prescindiendo por completo de la autoridad eclesiástica, pretendiendo luego imponer por la fuerza a un Obispo la decisión tomada allí.

Los propios misioneros, a través de sus informes personales a los superiores, nos proporcionan detalles preciosos. El p. José María Lasquíbar menciona «tantos cambios de iglesia, por razón de cansancio y enfermedad, [que] han desequilibrado a la gente. El p. Marqués ha estado dos días sin subir al púlpito: en su lugar lo hice yo y, gracias a Dios, parece que gustó. El Abad y canónigos, empeñados todos sin excepción en que me quedase en la Colegial, pues prometían para cada noche un lleno completísimo. Pero es ya tarde. Y con el p. Sacrest, que tiene deseos de predicar, aún no será extraño que casi, casi me quede yo de excedente (...). A mí se me llenaba San Francisco; pero dos noches que he dejado de predicar allí, ha fallado la gente, y ahora es difícil cogerla. En fin, ha habido mil causas que se han entremezclado en la Misión»[20].

El 17 de febrero volvían a Orihuela los misioneros «fracasados». Entretanto, en la prensa alicantina, se había levantado una polvareda de insultos y de calumnias contra ellos. Eran llamados «los hijos del Averno» en pasquines que repartían por las calles de la capital[21]. Se les recordaba que habían sido suprimidos por Clemente XIV, y arrojados de España por Carlos III en nombre de la paz social. Eran condenados en nombre de la moral evangélica y expulsados. «¡Idos, idos lejos de aquí!. Ignacio de Loyola os quiso legar el mundo, y el mundo lega vuestros nombres a la historia para eterna infamia vues-

---

[20] AHSJC. *Cartes 4b: Orihuela*, 1883. Lasquíbar a Rosés. No indica fecha, pero sí que es «miércoles», por tanto debió escribir la carta el 14.2.1883, en Alicante, mientras se desarrollaba la Misión.

Sobrados motivos tenía Lasquíbar para confiar en sí mismo, pues su voz era potente, clara y entonada, muy cercana al auditorio, y no caía en vulgaridades. No era partidario de que el p. Sacrest – entonces Ministro en la comunidad de Orihuela – se entrometiese. Curiosamente, nada dice sobre la campaña antijesuítica que se estaba desatando en la capital alicantina.

Añadía: «(...) Yo estoy ronco y cansado, pero a mí me va lo mismo que en Monóvar, y eso que he estado aquí en 2ª. fila. El p. Sacrest está en San Francisco; lástima de Misión!!! (...) [sic] (...) Los predicadores, para serlo de Alicante, necesitan mucha prudencia, mucha nobleza, mucho fervor y mucho corazón. Sin ésto, aquí no se hará nunca nada!».

[21] AHSJC. *Cartes 4b: Orihuela*. Pasquín firmado por *Los Alicantinos*, impreso en Est. Tip. de Rojas, Soler y Martínez. «A los jesuitas. La prensa unánime de esta generosa y libre Ciudad, la representación más legítima de la ilustración y de la cultura de este pueblo, ha ido analizando con el escalpelo de la crítica racional vuestra propaganda impía, y ha encontrado en ella un fondo de perversidad inconcebible . (...) Vuestros antepasados valían mil veces más que vosotros. Temían al escándalo; trabajaban desde sus guaridas (...). Vosotros lo arrostráis todo. (...) Habéis convertido la cátedra del templo sagrado en inexpugnable baluarte desde el que lanzáis todo el torrente de vuestras iras contra estos pacíficos habitantes; habéis convertido la iglesia cristiana en el antro tenebroso de vuestros furores; habéis perturbado las conciencias; habéis arrancado el germen de la religión del corazón de muchos fieles; habéis insultado indignamente a los escritores que honran nuestra Ciudad; habéis hecho ruborizar a los hombres; habéis hecho teñir de carmín el rostro de las vírgenes inocentes, (...) habéis maldecido con voz destemplada todos los adelantos de la ciencia, todos los progresos de la industria, todas las maravillas de la historia.

Alicante está avergonzada de teneros en su suelo: Alicante no puede consentir que la mancilléis con la impureza de vuestro aliento; Alicante os considera como réprobos y os cierra completamente las puertas de la hospitalidad (...)».

tra (...). Os revolvéis furiosamente contra los poderes sociales, y os burláis de las palabras de Jesús: Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios. (...) Lleváis la intranquilidad y la discordia al hogar doméstico, y no sabéis que Dios bendijo las penas eternas, ¿queréis saber quiénes son realmente los hijos del infierno?. (...) Los jesuitas. (...) ¡Vosotros!. (...) ¿Queréis ser en verdad misioneros?. Pues marchad a entregar vuestro cuello a los mahometanos; marchad a que vuestros pechos sirvan de blanco a las flechas de los indios (...)»[22].

El director y administrador del diario. *La Unión Democrática (Diario político, literario y de intereses materiales),* – órgano oficial del Partido Democrático-Progresista de la Provincia de Alicante –, D. Rafael Sevilla, durante esos días publicó duros artículos sobre los jesuitas, afirmando que en todo tiempo habían hecho un misterio de sus *Constituciones,* y que jamás habían dado una completa y libre inspección de ellas a los magistrados. Que su gobierno era el despotismo, residiendo toda la autoridad en la voluntad de uno solo; que adulaban las pasiones de los poderosos, ponían restricciones mentales en el mismo juramento de fidelidad a los soberanos; declamaban en sus libros para enervar la fuerza de las leyes, suponiendo no obligar a los súbditos en conciencia en muchos casos, autorizando la insurrección. En definitiva, que pretendían introducir en la Curia [Romana] el dominio universal, a fin de llegar a ser señores de todos, haciéndose dueños de la voluntad de uno solo[23].

En el mismo diario se leía en un artículo bajo la firma de Zorrilla y sobre *Las Misiones Jesuíticas:* «(...) Esos jesuitas venían a perturbar las conciencias, a llevar el desasosiego y la intranquilidad al seno de las familias. (...) Gritos de rabia y de execración contra la moderna civilización y los adelantos del siglo XIX; contra el periodismo, que el reverendo p. misionero que predicaba ayer en Santa María calificaba de impío; contra los teatros y diversiones, contras las riquezas, contra la moral evangélica, tan lejos de los jesuitas como está la luz de las tinieblas (...)». El articulista se mostraba acérrimo partidario de la libertad de imprenta, de la total libertad religiosa y de la discusión libre, que empezando por combatir en su origen la incredulidad y el fanatismo, acabe por destruir la ignorancia, la hipocresía y el cinismo. Si habían tenido la suficiente abnegación para oír las «estúpidas patrañas» que desde el púlpito propagaba el reverendo jesuita en la iglesia de Santa María, no la tenían ni podían tenerla para dejar pasar sin correctivos sus afirmaciones. Él había maldicho a la prensa periódica porque había dicho que propagaba el error; había renegado de los adelantos del siglo; había contado cuen-

---

[22] Ibidem.

[23] AHSJC. *Cartes 4b: Orihuela,* 1883. *La Unión Democrática,* pág. primera, s.f., Enviada por Rosés a Capell. Es la segunda parte de un artículo del Autor citado, quien, después arremete contra el General de los jesuitas, llamándolo acaparador de todo, omnipotente; «tenebrosa Orden» denomina a la Compañía de Jesús. En san Ignacio ve un «egoísta» que fundó una Orden para arrastrar a los monarcas hacia la intolerancia y la censura del pensamiento.

tos de aparecidos, y de reinas seducidas, y demonios *rebentados* [sic]; había hablado de lo que no entendía, ni sabía, ni podía saber nunca un jesuita: de la santidad del hogar doméstico[24].

El el periódico *El Graduador* (14.2.1883), se copiaba de otro periódico – *El Pragmático* – una parte de un artículo, añadiendo una protesta por las palabras pronunciadas en el púlpito de Santa María, en dos noches consecutivas por el «vociferador jesuita». Usando tópicos antijesuíticos, el *El Pragmático* declaraba que Francia los había expulsado; Inglaterra era protestante; Bélgica les combatía; Alemania mantenía tirantísimas sus relaciones con el Vaticano; Italia les odiaba; España les toleraba; el Papa ya no era rey de Roma, sino Papa a secas y, sobre todo eso, flotando como los vapores sobre la tierra, estaba el pensamiento libre que ahogaba la fe, y al destruirla aniquilaba el edificio de la Iglesia romana. No les quedaba a los jesuitas, pues, más que la Australia y los antropófagos, el Africa y algunas otras regiones de América donde podrían hacer un gran servicio a la humanidad ofreciéndose como primeras víctimas [sic][25]. A continuación trataba sobre el modo de educar de la Compañía de Jesús, y lo cifraba en que los jesuitas borran del corazón de los niños todo el cariño familiar, con la finalidad de que entren en la Orden y obedezcan ciegamente, haciéndoles insensibles incluso al dolor del prójimo.

Por otra parte, en el mismo periódico (16.21.1883) se leía que parecía imposible que el pueblo de Alicante se prestase a las maquinaciones de aquella plaga de reverendos, que sembraban la anarquía y el espanto. Que era grande el cúmulo de «absurdas chocarrerías. sandeces y consejos imprudentes» que prodigaban al público ilustrado[26].

Este modo de atacar a los jesuitas no era nuevo. Ya en un opúsculo manuscrito – que muy posiblemente circulaba por Alicante – atribuído a D. Melchor Macanas se lee: «Los jesuitas, aunque nacieron tarde, se les adelantó el cumplimiento de las riquezas, pues igualmente y seguramente superan a las más poderosas Religiones, enseñan las ciencias a la juventud por cuyo medio logran su afición, captan su voluntad y sus intereses, y en cambio de esto les dan un corto y superfluo conocimiento de las ciencias y es que sabrán la Doctrina Christiana que es el fundamento de todas (...). No se familiarizarán con el bajo pueblo y adquirirán la benevolencia de los nobles (...)»[27].

---

[24] La crítica del tal Zorrilla discurre por los siguientes caminos: los jesuitas se meten en terrenos en donde nadie les ha llamado, por ejemplo: opinan sobre la prensa y la ilustración, sobre el progreso y los inventos, sobre la vida familiar, etc. He ahí los puntos delicados sobre los que, según parece, alguno de los misioneros en cuestión no se expresó con acierto. El articulista echa mano de frases «históricas» atribuídas al arzobispo de Dublin en 1558 [sic]: «Hay una hermandad nacida ha poco que se llama los Jesuitas. Estos seducen a muchos; viven como los escribas y fariseos, y procurarán destruir la verdad. Tal vez llegan a conseguirlo, porque estos hombres adoptan toda clase de formas».

[25] Esto está publicado a los siete días de comenzada la Misión en Alicante, en un artículo titulado *Los jesuitas*, en donde se copian fragmentos del artículo de *El Pragmático*.

[26] Cf. F. SALA SEVA, Pbro., *Acontecimientos notables en la Iglesia de San Nicolás de Alicante: 1245-1980* (Alicante 2a. ed. 1981) 235-237. *Misión popular frustrada y procesión accidentada. Año 1883.*

[27] M. MACANAS, *Testamento político de la España*, 7.8.1740. Manuscrito, 68 pp. en 4º., papel verjurado con marca de agua: una †, A y F. Lleva sello: Residencia de la Compañía de Jesús. Alicante. JHS. †. Archivo Colegio Inmaculada S.I. – Alicante.

También la prensa local de la Ciudad de Orihuela daba noticias sobre la Misión jesuítica en Alicante. Sin embargo, quien escribía era amigo de los jesuitas: declaraba que estaban obteniendo un brillante éxito, a pesar de las voces discordantes de las que se hacía eco la prensa alicantina; y añadía: «Porque se trata de jesuitas hemos de ser claros. (...) Orihuela, a quien cabe la dicha de tenerlos de cerca, sabe bien cuán injustificada es la guerra que se les hace, y les guarda siempre el acendrado cariño a que son acreedores. (...)»[28].

Se interrumpe la Misión

El 16 de febrero tuvo que concluirse por fuerza. Al día siguiente, acompañados del Obispo, los misioneros regresaban a su residencia oriolense. Se hallaban abrumados. No daban crédito a los gritos de ¡fuego!, que se habían lanzado en plena iglesia de Santa María; ni comprendían cómo había sido posible que hubiese explotado un enorme petardo en la gran iglesia de San Nicolás; ni los otros petardos de fogueo que dispararon en la iglesia de San Francisco. No acababan de entender la connivencia de la Autoridad civil con todo lo ocurrido, ni tampoco el silencio que guardaban quienes deberían de estar protestando enérgicamente, incluyendo algunos clérigos. Las amenazas repetidas en los periódicos, etc., todo ello les había obligado a pensar: el Obispo y el Abad de la Colegiata de San Nicolás determinaron, junto con dos de los misioneros, salir de Alicante el sábado 17, a las 3 de la tarde.

Rosés opinaba que se sabía tratado de «(...) una guerra vil y despiadada de la prensa toda». Que las logias [masónicas], sin duda, habían trabajado y trabajaban con frenesí. Recordaba haber dicho con mucha claridad al p. Alaix, antes de que partiesen para misionar en Alicante, que se abstuviese de ciertas formas ridículas o poco dignas de la cátedra divina. Reconocía que el modo de predicar de dicho jesuita había contribuido a que se exacerbasen más las pasiones. «(...) Ha echado el *sermón del carril,* que podrá ser de efecto en una sencilla población, pero no en Alicante»[29]. El p. Rosés, a pesar del consiguiente disgusto, se hallaba convencido de que todo lo sucedido iba a redundar para gloria de Dios. Reconocía que se había tratado de una auténtica persecución, y que el Sr. Obispo se había comportado dignísimamente, al hacer causa propia con la de los misioneros y al responder con decisión, por escrito, al Gobernador civil alicantino.

---

[28] *La Voz de Orihuela,* sección *Sueltos y Noticias.* No podemos precisar la fecha exacta, porque disponemos sólo del recorte del periódico recibido por el p. Capell. Suponemos que está escrito entre el 9 y el 16 de febrero de 1883. El Autor concluye elegantemente: «No terminaremos estas líneas breves sin manifestar nuestra leal creencia de que la prensa de Alicante no representa fielmente esta vez los sentimientos de aquella Ciudad».

[29] AHSJC. *Cartes 4b: Orihuela.* Rosés a Capell, Orihuela 18.2.1883. Sobre el caso especial del p. Alaix, escribía: «(...) El p. Peidró le advirtió a Alaix, delante de los demás PP., que el Gobernador civil se había dirigido al Abad 'para que el predicador de Santa María fuese más comedido, a cuyo fin le encargó [Peidró] que predicase del Sagrado Corazón y de la devoción a la Virgen'».

– «Os invito para mañana a una comedia de tres actos y habrá entrada libre», – les dijo [Alaix] el día anterior. Así procedía el p. Alaix cuando estimulaba al pueblo para que escuchase el sermón del Juicio final. Fue aquella precisamente la noche del conflicto, la última de la Misión, viernes 16 de febrero.

La postura del Gobernador, D. Juan López Somalo, quedó patente en la carta que dirigió al Obispo el mismo día en que partían hacia Orihuela. Alegando los sucesos «deplorables» iniciados la noche del 15 en la iglesia de Santa María y reproducidos la noche siguiente en las otras dos iglesias, se veía obligado a «adoptar medidas». «(...) Yo bien sé que todas las personas sensatas de Alicante reprueban semejantes procedimientos (...): pero excitada la opinión por diversas causas, entre los que es preciso fije V.S.I. su atención en los apóstrofes y dicterios que contra determinada clase salen de los labios de los RR. Padres cayendo desde la sagrada cátedra, (...) ha venido a suceder que gentes malévolas, que nunca faltan en los grandes centros de población, se han dedicado a promover escándalos y alarmas, aprovechando la oscuridad de las noches, (...)»[30].

La carta del Gobernador al Obispo respiraba cierto aire de dar por decididas las cosas. Así que, cuatro días después, una vez que todos hubieron regresado a Orihuela, el Sr. Obispo se dirigió al Presidente del Consejo de Ministros[31]: habiendo personalmente enviado como misioneros a Alicante a seis jesuitas, para que predicaser en tres de las iglesias, antes de comenzar la Misión parte de la prensa indispuso los ánimos del pueblo, ridiculizando a los jesuitas. Comenzada la Misión, «(...) con una sola excepción, la Prensa y numerosos libelos, (...)hicieron la rechifla más escandalosa e impía de los sermones de los Misioneros. (...) Se dispararon petardos y cohetes en todas las iglesias donde se predicaba la Misión. (...) ¿Ha tenido, por ventura, complicidad en esta impía cruzada la Autoridad superior de nuestra Provincia?. Por lo menos, nada hizo para contener los desmanes. (...) Resolví suspender la Misión y venirme a Orihuela con ellos, con profundo pesar de los buenos alicantinos e infernal regocijo de los impíos, quienes consumaron ufanos la santa obra, acompañando con devota algazara la divina Faz a su Santuario y haciendo así una ostentosa manifestación de triunfo (...)».

Reflexiones sobre el suceso

Se trata de un acontecimiento en donde confluyeron varias causas: la pertenencia del Gobernador civil de Alicante a una Logia masónica; sus relaciones tirantes con el Sr. Obispo; la floja selección de aquellos seis misioneros jesuitas – uno de ellos, el p. Alaix, ciertamente imprudente en sus dichos –; la prensa alicantina fuertemente liberal que se sintió insultada; la misma población de la capital alicantina, que veía que era tratada como si fuese «provinciana» e inculta. Como afirmaba quien hizo de superior del equipo de misioneros, p. Peidró, «(...)hemos tenido ocasión de practicar la regla undécima»[32].

---

[30] AHSJC. *Cartes 4b: Orihuela.* Juan López Somalo al Dr. D. Victoriano Guisasola. Alicante, 17.2.1883. Es copia fiel de aquel momento, enviada por Rosés a Capell. Una reunión convocada por dicho Gobernador – a la que ya hemos hecho referencia, y en la que participaron el Gobernador militar de la plaza y el Alcalde de Alicante – decidió que los acto misionales tendrían lugar durante el día. «En consecuencia, espero que se digne V.S.I. dar las órdenes convenientes para que los actos religiosos tengan desde hoy lugar durante las horas del sol, sirviéndose comunicarme las que designe, para procurar por mi parte garantir la conservación del orden público».

[31] *Boletín del Obispado de Orihuela,* 23.2.1883. Cf. la misma carta en *La voz de Orihuela* (24.2.1883).

[32] AHSJC. *Cartes 4b: Orihuela.* José María Peydró a Capell. Orihuela, 19.2.1883, en la que explica lo sucedido. La *regla undecima* a la que se refiere Peydró, *Constitutiones S.I.* 101.

La solución tomada por los misioneros, juntamente con el Obispo, fue la mejor de las posibles. No se podía continuar de ese modo, ni se debía. Evitaron un conflicto de mayores proporciones. Los jesuitas atribuyeron el fundamento principal del choque a la orquestada campaña de los masones en pro del desprestigio de la Compañía de Jesús y de su estilo educativo[33]. Ante una situación «anti», como escribía el p. José María Lasquibar, aunque en vez de ellos hubiese ido un S. Pablo o S. Crisóstomo, hubiese sucedido lo mismo[34]. Y añade que, si andando el tiempo tiene que ir algún jesuita a Alicante, deberá ser de prestigio, un hombre que sepa ganarse las voluntades, bien preparado; según Lasquibar, no era oportuno acudir allí durante un cierto tiempo; quizá podrían darse Ejercicios aislados, y eso con mucha prudencia[35].

En definitiva, que la mayoría de los protagonistas coinciden en el análisis de las concausas del «fracaso» de la Misión alicantina. En expresión de uno de ellos, la única y verdadera causa del fracaso de la Misión fue la agresividad de las sectas que impunemente pudieron atacarlos desde las columnas de sus periódicos. Puede indicarse como causa ocasional y pretexto alguna expresión de uno de los PP. dirigida a la prensa impía en general, y ciertamente, su modo de predicar poco sensible a las reacciones del auditorio[36].

---

[33] Así opinaba, – según Rosés –, el P. Delgado, provincial de Toledo, con quien los jesuitas de Orihuela se entrevistaron en el cercano monasterio de San Jerónimo de la Ñora. AHSJC. *Cartes 4b: Orihuela.* Rosés a Capell, Orihuela, 20.2.1883. «Hablamos de lo de Alicante y me dijo que no le extrañaba, porque sabía de muy buena tinta que las disposiciones que han dado los masones al ver cómo la Compañía progresa es: desprestigiar la predicación y la educación».

[34] AHSJC. *Cartes 4b: Orihuela.* Lasquibar a Capell, Barcelona, lunes 5.3.1883. «(...) Si no hubiese ido el p. Alaix, hubiese ido mejor para todos. (...) Conocieron que el punto flaco era el p. Alaix y a él se le echaron encima. (...) Es muy trabajador y de celo; pero estilo bajo, comparaciones rastreras (...), ataca de frente y demasiado claro, y esto le ha rebajado en Alicante». Recuerda que también el p. Morlanes tuvo dificultades en la iglesia de San Francisco, al hablar de «la prensa impía». «(...) En cuanto a mí, (...) me han tratado todos llevándome en palmas: a Dios toda la gloria y todo el amor. Sobre la oposición – directa o solapada – del clero alicantino, «(...)habría mucho que decir, pero mucho, mucho. – Por cartas no quiero tocar esta materia, porque es delicada y no hay necesidad (...)».

[35] Conviene dejar constancia del pensamiento del propio p. Alaix. AHSJC. *Cartes 4b: Orihuela.* Alaix a Capell, Orihuela, 21.2.1883. Según escribe, en la procesión con la Santa Faz, el jueves 8 de febrero, hubo 30.000 personas; fueron 10 los periódicos alicantinos que atacaron a los jesuitas. Algunos mandaron a la Iglesia de Santa María «algunas mujeres perdidas» que armaron alboroto interrumpiendo un sermón. El Obispo actuó con bastante susto. «(...)Nosotros nos fuimos con él [el Obispol, dejando la victoria en manos de los enemigos». El Gobernador era masón, y era la causa oculta de todo esa guerra. Según Alaix, el mismo Sr. Abad era «(...) uno de los enemigos más acérrimos de la Misión» [sic]. Además, la decisión de regresar a Orihuela fue tomada, por parte de sólo dos de los predicadores – los que lo hacían en San Nicolás –. A eso hay que añadir otro detalle: que las gentes de Elche, avisados por teléfono, les «torearon» un poco – unos 40 hombres – cuando pasaron por allí con dirección a Orihuela, y gritaban: ¡Viva la prensa alicantina!.

[36] AHSJC. *Cartes 4b: Orihuela.* p. Manuel Marqués a Capell, Barcelona, 8.3.1883. El p. Marqués era quien acompañaba al p. Alaix en la predicación en la Iglesia de Santa María.

SUMMARY

Jesuits of the Society's Province of Aragon (Spain) gave a parish mission (*misión popular*) in the city of Alicante February 9-16. 1883. The preaching of the mission, carried out by six missioners who were not all suited for this particular ministry, ended in «failure», in that they had to leave, along with Bishop Victoriano Guisasola y Rodríguez of Orihuela, before the ceremonies were to have ended.

The missioners sent to Alicante came from the school-residence «Santo Domingo» of Orihuela in the civil province of Alicante. The situation in Spain at the time—alternation of progressive party and moderate party, spread of «freethinking» and freemasonry, development of bourgeois anticlericalism—gave rise to an anti-Jesuit campaign in the press that took on notable proportions. The local civil governor, himself a Mason, showed no desire to put an end to the anti-mission disorders.

The Jesuits chosen were not adequately prepared to address the citizenry of Alicante, who were loath to see themselves looked upon as country folk. In the end the Jesuits learned a lesson a few years after their return from exile in France; something had changed, but the missioners were not aware of it: liberalism had entered Spain.

The bishop of Orihuela, on his part, manifested his close ties with the Society of Jesus.

BIBLIOGRAPHICA

OPERUM SINGULORUM IUDICIA

MARIO SCADUTO S.I. *Storia della Compagnia di Gesù in Italia.* Vol. V: *L'opera di Francesco Borgia 1565-1572.* – Roma (Ediz. «La Civiltà Cattolica»), 1992, 8º, 36*-466 p.

Il quinto volume della *Storia della Compagnia di Gesù in Italia,* terzo del padre Scaduto, segue per il periodo del generalato di s. *Francesco Borgia* – di cui si dà al principio l'impressionante maschera mortuaria – la stessa nomenclatura e la medesima sistemazione dell'anteriore (cf. AHSI 43 [1974] 322-28).

Dopo la prima parte sul «governo», la seconda dell'«azione» viene incentrata, come già in *Laínez II,* sull'intervento del generale nelle nuove fondazioni d'Italia e nel superiore governo di tutte le case ed i collegi preesistenti, dispersi nei vari Stati d'Italia. Questi, ai tempi del Borgia, venivano distribuiti (oltre alle case di Roma e dintorni, dipendenti immediatamente dal padre generale) nelle province di Lombardia (tutta l'Italia settentrionale; quindi la Savoia esclusa), di Toscana (l'Italia centrale), Napoli (tutto il reame), la Sicilia. I collegi di Sassari e di Cagliari solo per poco tempo dipesero da Roma, per costituire poi, con le nuove fondazioni sarde, una viceprovincia dipendente dall'Aragona – la creazione di una provincia autonoma di Sardegna, dentro però l'assistenza di Spagna, non avvenne che ai tempi di Acquaviva.

Restano così per una terza ed ultima parte l'ultimo viaggio del Borgia in Spagna e in Francia, in missione diplomatica abbinata a quella affidata al nipote di san Pio V il cardinale Michele Bonelli vescovo di Alessandria in Piemonte; la morte del santo, ed una visione generale statistica dello stato generale della Compagnia di Gesù in Italia nel 1572. Se il servizio diretto ed immediato alla Santa Sede apriva il volume del *Laínez II*, esso chiude invece quello del *Borgia.*

Quanti siamo stati vicini all'autore nella stesura di questa sua *Storia* abbiamo notato una certa evoluzione interna riguardo alle persone centrali della medesima e alla precedente storiografia sul loro operato. Contro l'ingenuo atteggiamento prettamente apologetico di taluni storici spagnoli del Laínez, e di fronte alla posizione contrastante, quasi totalmente negativa, di altri, fra i quali nientemeno che lo Jedin, Scaduto aveva preso un iniziale punto di vista guardingo, che lo aveva condotto ad una esposizione più adeguata dei fatti e ad una visione più esatta, alle volte perfino simpatizzante, del primo successore di s. Ignazio nel governo dell'ordine. Anche qui, da una malcelata connivenza con lo pseudo-Borgia di Otto Karrer, indovinatasi in certe sue pubblicazioni dell'anno centenario 1972, è passato ad una più esatta visione di quello che erano delle esagerazioni parziali di fatti veri, e ad una visione più esatta di quello che il Borgia venne a rappresentare nella sua vita e nel suo ambiente storico, quello cioè dell'immediato dopo-Trento. Allora l'atteggiamento dialogale dei primi gesuiti – e di s. Ignazio il primo tra essi –, che li aveva avvicinati a certi atteggiamenti erasmiani nella prassi, benché meno nella dottrina, era passato ad una posizione controriformista, talora con accenti duri e brutali, che poi la controversistica verrà a limitare alle posizioni dottrinali e pastorali.

Tutti gli storici della Compagnia di Gesù nelle varie nazioni europee – Astrain, Tacchi Venturi, Duhr, Fouqueray ... – si sono visti obbligati a riferirsi ampiamente agli argomenti generali di tutto l'ordine. Da una parte, questi potevano essere considerati da diversi e perfino contrastanti punti di vista; dall'altra, quegli autori avevano dovuto dare conto delle ripercussioni che i problemi generali avevano avuto nelle singole regioni.

In più trattandosi dell'Italia, quella storia più generale o partiva da Roma o subito vi si rifletteva, e Roma era la capitale spirituale della Chiesa e il centro motore della Compagnia. Niente di più naturale che questa storia della Compagnia in Italia vi si riferisca in un modo speciale, sia nell'esporre «Il governo» sia nel dare, verso la fine, le «Conclusioni» di tutto il generalato.

E ciò, a partire dalla seconda congregazione generale che nel 1565 elesse il Borgia quale preposito di tutta la Compagnia, quando egli ne era già il vicario per nomina del suo predecessore Giacomo Laínez. I partecipanti provenivano da tutte le nazioni europee dove la Compagnia si era propagata in un modo stabile. La chiara preponderanza degli spagnoli si dovette al fatto che questi erano allora i più numerosi e quelli che occupavano posti rilevanti specialmente in Portogallo (il provinciale Diego Miró, valenzano, e l'aragonese Miguel de Torres, senza dubbio perché sin dai tempi di s. Ignazio in Roma si sapeva che i portoghesi sentivano meno prevenzioni contro gli spagnoli procedenti dalla Corona di Aragona che verso quelli dei regni castigliani).

L'Italia, dove gli spagnoli molti ed altolocati, vi fu rappresentata dal vicario e dai tre assistenti: (Nadal, Madrid e Polanco), e dai provinciali di Toscana, p. Cristóbal Rodríguez (insieme con il valenzano Rubiols e l'andaluso Guzmán); di Napoli, p. Alonso Salmerón (con i castigliani Bobadilla e Montoya); e di Sicilia, il valenzano p. Joan-Jeroni Domènech (con Loarte e Ribadeneyra, della Castiglia).

In quei momenti tale squilibrio nazionale non provocò ancora né meraviglia né preoccupazione di alcuna sorte: corrispondeva al vero peso numerico delle persone e delle cariche, quando gli spagnoli erano proporzionalmente più numerosi nella Compagnia e si erano riversati in Italia, attratti nel contempo dal prestigio di Roma e dalla stessa situazione politica della penisola, dove i re di Spagna erano pure duchi di Milano e re di Napoli, Sicilia e Sardegna. Ma la cosa non poteva continuare così se si desiderava che la Compagnia fosse davvero sovrannazionale ed internazionale. Sotto il Borgia cominciarono i dissidi un po' dappertutto, specie nel collegio romano, ma con il suo successore incominciò il rientro degli spagnoli nella loro patria o in altri punti del mondo, sotto il governo di un generale, Mercuriano, anche lui suddito del re di Spagna ma proveniente dal Lussemburgo di lingua francese.

Nella congregazione del 1565 si precisarono alcuni punti dell'istituto della Compagnia e si tese a ridurre il numero delle regole minute ed ingombranti, sia quelle emanate da Roma sia quelle provenienti dalle visite del Nadal nella penisola iberica e in quasi tutta l'Europa; mentre si insisteva a conservare quelle norme che erano più caratteristiche del nuovo ordine. Esse continuavano, e continueranno, a destare prevenzioni e contraddizioni un po' dovunque, e specialmente in Roma, presso un papa Pio V, amico personale del Borgia, ma come poi si specificherà, con le imprescindibili prevenzioni che le novità nel regime dei più recenti ordini religiosi destavano nelle persone provenienti dagli ordini mendicanti e monastici.

L'autore ci offre un breve e assai sfumato ritratto del terzo preposito generale e della sua famiglia immediata e lontana – senza voler insistere però in questa – ed una esatta visione dei suoi meriti verso la Compagnia sin dalla sua epoca di duca di Gandia: la creazione, nel 1545, del collegio – poi università pontificia e regia – di Gandia,

«il primo collegio [in Europa] dove i gesuiti insegnarono ad alunni non appartenenti all'ordine» (25), con somma esattezza storica (più apprezzabile sotto la penna di uno storico specialista del collegio di Messina nei suoi primi tempi); con privilegio pontificio vi si dottorò in teologia, e, dato il continuo riconoscimento dei debiti di tutta quanta la famiglia di papa Farnese, Paolo III, verso Alessandro VI – come il pontefice non si trovò in impiccio a palesare chiaramente nel dare le condoglianze della morte del terzo duca borgiano di Gandia, don Joan de Borja y Enríquez, alla sua vedova donna Francesca de So y Castro-Pinós, e più tardi al suo primogenito Francesco –, ottenne nel 1548 l'approvazione pontificia del libro degli Esercizi; senza contare che nel testamento e nei suoi codicilli si eresse come il primo fondatore economico del collegio romano, allora una delle opere più care a s. Ignazio.

L'autore non nasconde che durante il suo primo periodo di conversione in Gandia s. Francesco Borgia si lasciò attirare sia dalle tendenze eremitiche del gesuita padre Andrés de Oviedo sia dallo spirito gioachimitico del francescano Fray Juan Texeda. Ma asserisce con la stessa sincerità, contro il Karrer, che da gesuita e da generale si sforzò per adeguarsi al massimo allo spirito ignaziano, tanto nel suo primo anno romano (1550-1551), quanto in quelli posteriori come commissario d'Ignazio in Spagna. E proprio da questo egli prese ed apprese, per sé e per gli altri, quell'abbinamento di azione e di autentica vita mistica, che al suo tempo, prima delle posteriori repressioni di Mercuriano, diede origine ad una spiritualità profonda, quale si manifestò subito in Achille Gagliardi, in Antoni Cordeses, in Baltasar Álvarez.

Dalla stessa sorgente ignaziana proveniva, nel lavoro di ridurre e compendiare le regole, la condizionale «se ritenute adatte ai tempi e utili al bene universale» (51), dove il condizionamento al tempo ed allo spazio predomina su qualunque altro. E lo stesso si dica nel redigere la sua *Ratio* per le scuole inferiori, in uso dovunque fino al 1591, dove insiste che «tale trattato deve adattarsi ai luoghi, ai tempi e alle persone, anche se è bene, per quanto è possibile, giungere ad un ordinamento comune» (106).

Ciò non vuol dire che il Borgia riuscisse ad uguagliare, in tutto, il modo di governo di s. Ignazio. Il suo stesso assistente Benedetto Palmio riconosce in lui una scelta di collaboratori spagnoli di inferiore categoria a quella che s. Ignazio cercava; di non saper prevedere certe tensioni che apparivano un po' dappertutto, specie nel collegio romano, come si è già accennato; di apparire come un uomo che prima di comandare dei religiosi era abituato al governo politico e perfino militare proprio di un viceré (26-37). D'altra parte, l'ammirazione del Borgia per le pratiche ascetiche e lo spirito mistico di altri religiosi tanto poteva provenire dagli anni di Gandia, subito dopo la sua vedovanza e prima di venire a Roma, quanto dalla tendenza di tutta quanta la spiritualità controriformistica a calibrare l'altezza della perfezione con quella della contemplazione.

Scrivendo della Compagnia di Gesù in Italia, Scaduto non può né deve soffermarsi a lungo alle qualità – spirituali e letterarie insieme – del Francesco Borgia scrittore spirituale. Sa cogliere però e sottolineare che pure nei suoi scritti di ordinaria amministrazione, quelli in cui si sente la sua propria mano, «le sue pagine conservano la freschezza della parola viva» (31).

Entrano pure nel campo generale della storia dei gesuiti i due ultimi capitoli della prima parte: «L'azione del governo» e «Gli interventi papali». Sfilano le congregazioni dei procuratori nel 1568 e nel 1571, la predilezione del Borgia per i noviziati, per la fedeltà alla preghiera, per le missioni estere quale fondatore delle due grandi province del Messico e del Perù; per soffermarsi poi l'autore, con atteggiamento e terminologia prettamente attuali, a «La vita quotidiana dei gesuiti»: la pratica della vita regolare in

comune e quella della vita spirituale, apostolica e pedagogica costituiscono una unità armoniosa e serena, pari a quella degli ultimi quattro anni del generalato del fondatore, che resterà paradigmatica per tutta la posteriore storia dell'ordine.

Meno serene, alle volte, le relazioni del Borgia con un papa quale Pio V con cui presenta, d'altra parte, tanti punti in comune. Il papa Ghislieri, religioso domenicano al modo medievale, non volle ordinati sacerdoti i gesuiti non professi, mentre le Costituzioni della Compagnia riservavano la concessione di qualunque professione ai gesuiti già sacerdoti. Ciò li obbligò a fare tutti la professione dei tre voti solenni prima di arrivare all'ordinazione sacerdotale, finché Gregorio XIII non fece ritornare alla primitiva situazione, la quale non era tanto un privilegio, quanto una nota caratteristica vincolata alla novità dell'istituto della Compagnia.

Il capitolo primo e centrale della parte seconda e di tutto questo volume è naturalmente quello sull'«Ordinamento e sviluppo delle province». Dovendo l'autore trattare dei singoli argomenti e delle singole case e collegi secondo l'ordine delle varie province, non può sfuggire alle volte ad un certo tono cronistico. Ma nell'inquadrare le vicende della Compagnia nell'insieme della tematica dei singoli luoghi e dei singoli tempi riesce a darcene una visione che trascende la cronistica per entrare nella vera storia.

Evidentemente non è un caso di pura cronaca l'intervento immediato del Borgia presso il cardinal Alessandro Farnese per la costruzione della chiesa del Gesù di Roma. Resta scartata la purtroppo non ancora morta supposizione del p. Braun sull'influsso delle cattedrali gotiche ad una sola navata, caratteristiche delle regioni orientali catalano-aragonesi come quella borgiana di Gandia; mentre restano bene specificati gli apporti del grande architetto Vignola, del fine capomastro gesuita Giovanni Tristano che conosceva le ampie chiese ad una sola navata sorte durante il Rinascimento a Ferrara e in Roma, e la collaborazione di Giacomo della Porta per la facciata (168-75) – pagine scritte prima che apparisse il primo volume del Bösel sull'architettura gesuitica d'Italia (cf. AHSI 61 [1992] 282). Le ricerche e le discussioni dei passati decenni sull'esistenza o meno d'un vero «stile gesuitico» vengono qui sunteggiate con esigente esattezza storica: «Di architettura gesuitica, dunque, si potrà parlare non come di un indirizzo artistico redatto e promosso dai gesuiti, ma come di un'adozione sperimentale fatta dagli architetti, di forme e di elementi strutturali, che si credettero validi per la migliore resa funzionale dei loro edifici, e che impressero a questi una fisionomia che li distingue» (169).

Né sono cronistiche, ma storiche, le prime serie tensioni, dentro il collegio romano (175-186), fra i professori e gli alunni di diverse nazionalità, e fra i promotori delle varie opinioni scientifiche – ciò che fece perdere la cattedra di filosofia a Pere-Joan Perera, per le sue interpretazioni averroistiche dello Stagirita (161) – né tanto meno le precauzioni nel modo di concedere i gradi accademici universitari, secondo il privilegio ottenuto da Pio IV, per non mettersi in urto con La Sapienza – atteggiamento prudente che verrà seguito un po' dappertutto da quando tale concessione fu estesa dalla Santa Sede a tutti i collegi gesuitici dotati di Facoltà superiori.

In relazione immediata con lo svolgersi del collegio romano e degli altri centri d'insegnamento sparsi sia in Italia che all'estero si trova la redazione della parziale *Ratio studiorum* per le classi inferiori, lavoro al quale contribuirono molti collaboratori borgiani, di diverse nazionalità e collegi. Essa fu, come le tre che seguirono nel 1586, 1591 e 1599, un'opera collettiva sotto la guida del preposito generale, senza che sia lecito attribuirla, né attribuirle, a persone e a nazionalità troppo concrete. Tutte quante rispondevano a quella sovrannazionalità che continuò a persistere soprattutto nel collegio romano.

In tutta la provincia di Roma continuarono a svolgersi, superando difficoltà di ogni genere, il collegio germanico -- proprio allora diventato pure ungarico –, il seminario romano (non sempre rispondente al fine preciso dell'istituzione), i collegi di Perugia, Macerata, Firenze e Siena, e il collegio e la casa di Loreto, tutti quanti anteriori al Borgia.

Con questa ultima casa si può parzialmente paragonare il nuovo collegio dei penitenzieri di Roma affidato da Pio V alla Compagnia in un palazzo vicino al Vaticano; collegio, perché economicamente fondato, come istituzione pontificia al di sopra dell'ordinaria legislazione dell'istituto della Compagnia per le case esclusivamente dedicate ai ministeri spirituali; dei penitenzieri, perché vi doveva risiedere una comunità internazionale che potesse confessare in diverse lingue nella basilica di San Pietro; fondazione poi durevole, perché arrivò fino alla soppressione dell'ordine nel 1773.

Particolarmente cara al Borgia fu l'erezione del noviziato della provincia romana a Sant'Andrea al Quirinale, con luogo e chiesa – quella così antica di San Vitale – offerti da Andrea Croce, vescovo di Tivoli e fratello del gesuita p. Lucio. Lo spazio poi poté essere ampliato con luoghi confinanti, concessi da Donna Giovanna Colonna duchessa di Tagliacozzo.

La storia delle altre tre province della Compagnia italiana fu essenzialmente quella dei suoi collegi, i quali erano contemporaneamente centri di ministeri spirituali, nelle città in cui erano istituiti e nei paesi dei dintorni. Ciò è tanto vero, che le *Litterae quadrimestres*, e le *annuae* dopo, daranno più rilievo ai ministeri direttamente apostolici, che a quelli pedagogici propri dei collegi. In alcuni di questi continuò a discutersi se vi si potevano adoperare o no le opere umanistiche di Erasmo, con atteggiamenti e risoluzioni diverse secondo il coraggio e la cultura dei singoli rettori.

La Sicilia, che aveva visto una consistente fioritura di collegi durante il viceregno di Don Juan de Vega e con l'ampia diffusione dei feudi dei suoi figli nell'isola, vide nascere ancora, per opera del Borgia, quello di Caltagirone, che così venne a sommarsi ai precedenti di Palermo e Messina, di Monreale e Bivona, di Caltabellotta, Siracura e Catania, quest'ultimo particolarmente importante per trattarsi di una città che aveva il privilegio di possedere l'unica università regia di tutta l'isola.

La provincia di Napoli continuò ad essere quasi dominata da due dei primi compagni di s. Ignazio: il Salmerón come quasi costante superiore della Compagnia nelle varie cariche di provinciale e rettore e quale professore e predicatore nella città di Napoli e altrove; e il Bobadilla un po' per conto suo, come predicatore volante, sempre alla ricerca del popolo popolo e di possibili – reali o più o meno consistenti – gruppi di eresiarchi o di supposti eretici; perciò Scaduto deve dedicargli un'apposita sezione, quella consacrata a «La Calabria di Bobadilla» – il lettore quasi si aspetterebbe piuttosto la Calabria *del* Bobadilla, data la sua spiccata personalità. La provincia gesuitica di Napoli fu, in proporzione, quella più accresciuta ai tempi del Borgia come preposito generale. Al collegio centrale di Napoli, il Gesù Vecchio, e al noviziato di Nola, si aggiunsero i collegi di nuova creazione a Teramo, Città S. Angelo, Reggio di Calabria e Catanzaro, mentre si davano i primi passi per la fondazione di quello di Atri, in mano, come duchi, ad un ramo degli Acquaviva che resterà presto legato alla Compagnia con il sangue di Rodolfo, martire di Salsete presso Goa.

Per il grande numero dei suoi collegi e per la varietà degli Stati a cui si estendeva era la provincia di Lombardia la più notevole nell'Italia della metà del Cinquecento,

ed è anche quella cui l'autore dedica maggior numero di pagine, piene di novità e di ghiotte notizie storiche. Nell'Emilia, oltre al nuovo noviziato di Novellara, il collegio di Bologna continuò la sua vita rigogliosa, che proseguirà nell'avvenire. Forlì vide la nuova costruzione dell'edificio del collegio. Brescia, la complicata fondazione del suo, per impulso di p. Angelo Paradisi. La vita religiosa della corte di Ferrara restò più tranquilla dopo il ritorno in patria della duchessa Renata di Francia, madre di Alfonso II; ma la città e il collegio dovettero sopportare le gravi conseguenze del terremoto del 1570. In Padova si faceva sentire il contatto frequente dei gesuiti con i numerosi tedeschi che venivano a frequentare quella università, celebre per l'insegnamento della medicina e delle scienze fisico-matematiche come Bologna lo era per entrambi i diritti; così il collegio patavino diventò un centro in cui si intrecciavano in modo particolare gli insegnamenti propri della Compagnia con i ministeri spirituali ugualmente caratteristici del suo istituto.

A Milano – alla cui provincia ecclesiastica apparteneva anche Como, dove persisteva il proprio collegio – l'attività dei gesuiti si incentrava intorno a s. Carlo, il quale li aveva già conosciuti e frequentati durante la sua precedente dimora in corte romana. Nella sua sede lombarda affidò loro il nuovo seminario tridentino, dal quale però fece eliminare le lezioni basate sugli autori classici pagani, da sostituire con i santi padri – un chiaro contrasto fra i collegi gesuitici di stampo rinascimentale ed un centro di insegnamento clericale pienamente controriformistico –. Il santo favorì grandemente lo stabilimento dei gesuiti nella precedente chiesa beneficiata di San Fedele: furono acquistate pure alcune case vicine per stabilirvi, in un primo tempo, le scuole, finché tutto il complesso edilizio non passò a diventare una casa professa, esclusivamente dedicata ai ministeri spirituali; e lo stesso arcivescovo si sforzò per dotare munificamente il collegio di Brera (malauguratamente in un posto assai malfamato della città), ottenendo pure che Pio V, con la bolla singolare *Dum intra mentis nostrae* del 22 giugno 1572, l'erigesse in Università pontificia – anche qui per la concessione dei gradi si procurava di non urtarsi con la vicina Università di Pavia.

Ben 3.000 ducati della rendita del collegio universitario di Brera provenivano da beni ecclesiastici collocati al dilà della frontiera fra il ducato di Milano e il principato del Piemonte, dalla città di Arona, già dotata di un suo collegio. In Piemonte i due personaggi chiave per la storia dei gesuiti furono il duca di Savoia, Emanuele Filiberto, dopo il recupero di gran parte dei suoi Stati per la pace di Cateau-Cambrésis nel 1559, e il padre Antonio Possevino, l'uno e l'altro ben coscienti che tutto il Piemonte, e in particolare la sua città capitale Torino, erano centri di diffusione del protestantismo: più concretamente, del calvinismo, che veniva così a sovrapporsi ai centri valdesi provenienti dal medioevo. Alle volte si parlava pure dell'estensione dell'ateismo, benché non siamo in grado di precisare che cosa si intendeva sotto questo epiteto, né a quanti esso si potesse applicare.

Il collegio di Torino fu dunque, insieme e più degli altri, un istituto di insegnamento ed un centro di diffusione della predicazione cattolica, né esso venne meno dopo il trasferimento a quella nuova capitale degli Stati di Savoia dello Studio ducale di Mondovì. Anzi con tale trasferimento crebbe l'importanza del collegio già stabilito in questa ultima città.

Alla stessa provincia gesuitica di Lombardia apparteneva poi la Repubblica di Genova, con nella capitale un collegio destinato ad avere, sin da allora, uno svolgimento in costante progresso.

Bisogna aggiungere che quando Emanuele Filiberto trasferì la capitale dei suoi Stati da Chambéry a Torino, dando così una svolta alla politica dei duchi di Savoia dall'Europa transalpina all'Italia –, volle creare nell'antica capitale sabauda un collegio di gesuiti. Certo che la Savoia era un posto strategico per impedire la diffusione del calvinismo nell'Italia settentrionale, data la sua vicinanza a Ginevra (335); ma le comunicazioni viarie verso la Francia erano più facili da Lione, e sotto il primo rettore di quell'istituto di Chambéry, il savoiardo Louis du Coudret, esso fu ascritto non alla provincia di Lombardia, ma a quella di Lione, per passare poi a quella di Aquitania. C'era ancora la questione della diversità della lingua – francoprovenzale nella Savoia, predominantemente italiana nel Piemonte –, ciò che obbligò, sin dal principio, a portarvi soggetti soprattutto dalla Val d'Aosta e dalla Savoia, insieme con altri della Francia meridionale. Un punto che avrebbe forse meritato un più ampio trattamento, in paragone con le fondazioni della Sardegna e in netto contrasto, che diremmo geopolitico, è quello del futuro collegio di Nizza. Le trattative per la fondazione di questo incominciarono ai tempi di Emanuele Filiberto e di s. Francesco Borgia. Ma questi non aveva allora sufficienti soggetti per tale compito, che si presentava più complicato di quello di Chambéry. Quando poi fu fondato nel 1607, venne applicato alla provincia gesuitica di Lombardia, senza dubbio per essere il solo libero sbocco al mare di tutti gli Stati sabaudi, pur trattandosi di una città molto francesizzata in una contea di lingua provenzale.

Chiudono questa seconda parte quattro capitoli succinti, ma veramente orientativi: «L'appoggio esterno: príncipi e prelati», dove, se si ripetono alcuni concetti, altri vengono più chiaramente lumeggiati (per esempio, l'intervento del Borgia nel migliorare i rapporti politico-religiosi di Pio V con Alfonso II di Ferrara ed il cardinale Ippolito d'Este, argomento al quale l'autore aveva già dedicato su AHSI un apposito lungo studio nel 1984); «Le missioni volanti», che continuarono a dare alla Compagnia quella mobilità che l'aveva caratterizzata sin dai suoi inizi, e ai collegi un parallelo slancio apostolico (il contributo dei gesuiti italiani alle missioni estere dell'Oriente e dell'America ne sarebbe stato un bel complemento); «Le missioni navali» in Malta, Granada, Cipro e Lepanto; e, il più affascinante di tutti, il IV, dedicato per intero a «Le missioni di Possevino in Francia», personaggio al quale l'autore aveva consacrato molte pagine di profondi scavi e di accurata interpretazione.

Le «Conclusioni di un generalato» nell'intera Compagnia di Gesù, e non soltanto in Italia – conclusioni positive nell'insieme, pur con i vari nèi proposti nell'opera e in parte rispecchiati in questo stesso commento –, chiudono il quinto volume della *Storia della Compagnia di Gesù in Italia,* redatto da p. Scaduto, come i due precedenti sulla base di una amplissima ricerca archivistica e di un largo appoggio bibliografico. I tre capitoli, forse un po' affrettati, di questa ultima parte – «La missione pontificia nella penisola iberica» e nella Francia, come compagno e aiuto del cardinal nipote Bonelli, con orizzonti così larghi che non potevano entrare in un'opera incentrata nei gesuiti italiani; «Il ritorno e la morte del Generale» in Roma e «Lo stato della Compagnia» in Italia ed all'estero – vengono seguiti da due utilissime carte geografiche: una con le «Province e domicili 1537-1572» ed un'altra, doppia, con le «Zone dell'attività pastorale» nello stesso periodo, nella quale si segnalano le città e i luoghi d'Italia dove i gesuiti esercitarono preferentemente il loro apostolato, o da sedi fisse oppure di passaggio.

L'elenco iniziale delle «Fonti inedite» utilizzate, la lista della bibliografia in proposito, e gli indici finali, quello geografico e quello analitico, confermano la sensazione di serietà con cui nell'insieme questo volume è stato condotto.

Forse qualche lettore avvertirà che non è stato adempiuto il proposito, espresso nel volume precedente, di chiudere questo con una visione globale della storia culturale. Ma il posto più adatto sarebbe quello della fine del seguente generalato di Mercuriano, immediatamente prima del lungo e discusso di Claudio Acquaviva. E ragioni personali, di spazio e di tempo ci hanno lasciati, molto arricchiti e lieti, solo alle soglie di quel quarto periodo.

Roma. M. BATLLORI S.I.

MARINA ROGGERO. *Insegnar lettere: Ricerche sulla storia dell'istruzione in età moderna.* – Alessandria (Edizioni dell'Orso) 1992, 8°, xxv-212 p. (= Forme e percorsi della storia 1).

L'a. ci ha già abituati a offrirci grandi prospettive sulla storia della pedagogia europea, non partendo dagli Stati sabaudi, ma incentrando in essi, particolarmente in Piemonte, tutta la storia e la storiografia pedagogica del passato e del presente. Perciò i suoi lavori – si ricordi specialmente *Scuole e riforme nello Stato sabaudo* (1981), qui recensito, AHSI 56 (1987) 185-87 – oltrepassano sempre il ristretto campo regionale per allargarsi ad una visione europea dei problemi.

Di qui l'interesse che presenta questa raccolta di saggi sulla storia delle scuole in età moderna. Sin dall'inizio viene riconosciuto il cambiamento del panorama storico raggiunto in questi ultimi decenni, che ha portato ad una nuova storia, più sociale, dello svolgimento della scuola e delle scuole, con speciale riferimento ai diversi ceti degli insegnanti e degli insegnati, all'ampliazione delle finalità sociali del vario e rinnovato insegnamento, alle conseguenze civili e perfino urbanistiche delle nuove scuole. Su questo stimolante argomento lavorava, quando la morte lo colse all'improvviso, il rimpianto padre François de Dainville, ai cui rinnovatori indirizzi di storia sociale della pedagogia si appella espressamente la nostra a. seguendo le orme di molti storici di altre nazioni (xxIII). Ciò non vuol dire che tutti abbiano accettato di prolungare l'Umanesimo fino all'epoca di Descartes, né l'atteggiamento un po' troppo apologetico nell'esporre l'insegnamento gesuitico. Ma quei suoi indirizzi sociali nel trattare della scuola media si sono trasferiti a quella universitaria, come appare in vari capitoli di questo stesso libro, e nel progetto in corso, da parte del Consiglio dei rettori delle Università europee, con sede in Ginevra, di stendere in collaborazione una grande Storia sociale delle Università in Europa. Or ora ho parlato di capitoli, e non di studi, riferendomi alla presente raccolta, sia perchè questo è il titolo che dà loro M. R., sia perchè il libro si avvicina molto ad un'opera uniformemente strutturata. In essa i capitoli direttamente relativi ai collegi gesuitici sono due.

Nel primo, «L'educazione dei ceti dirigenti: il collegio gesuitico» (1-21), si parte da una realtà conseguita, piuttosto che da una finalità esclusiva. Trattandosi di collegi economicamente fondati, e quindi gratuiti, le loro aule erano aperte a tutti, tanto ai figli delle famiglie altolocate quanto ai più poveri. Ma di fatto questi a mala pena potevano frequentare le classi inferiori, mentre gli altri vi si avviavano ad una completa formazione umanistica –, e pure in molti collegi che non avevano le Facoltà superiori si insegnava un corso di logica, che li avviava alle Facoltà di Diritto e di Medicina, da dove uscivano il pubblico funzionariato e gli altri professionisti.

Ma il modello culturale della *Ratio studiorum* si trovò presto profondamente sfasato con il progresso incalzante che le scienze fisico-matematiche prendono nei secoli posteriori. Fu veramente «La crisi di un mondo culturale: i gesuiti nello stato sabaudo tra Sei e Settecento» (23-47), argomento molto serio e cruciale del capitolo secondo. I gesuiti si adattavano al nuovo ordine a stento, con rinnovamenti parziali ed insufficienti, originatisi per lo più nella periferia. E mentre le nuove scienze s'imponevano ognidì con maggiore forza, quei collegi così promettenti si prodigavano in feste e festicciuole a carattere sacro o principesco. Così, con un corso parallelo alle nuove scienze, si sviluppavano nei collegi gesuitici le più diverse forme dell'«arte effimera».

Tutto questo viene a spiegare, anche in stretta relazione con la pedagogia gesuitica, «La politica scolastica nel secolo dei Lumi» considerata nel capitolo quinto fra «Realtà locali e problemi generali» (113-35). Come appare dallo stesso titolo, è questo lo studio più intimamente relazionato – come una continuazione – con l'argomento del libro sul Settecento cui ho fatto prima un accenno e di cui si era già parlato a lungo su questa rivista. Qui si fa speciale riferimento ai diversi sistemi di insegnamento che i vari Stati italiani hanno introdotto nel nuovo regime delle scuole e delle Università rette dai gesuiti fino alla loro soppressione nel 1773. A partire dal Piemonte – dove l'insegnamento gesuitico era stato assorbito dallo Stato sin dal 1765 – si percorrono le soluzioni adottate nei ducati di Modena e di Parma, nei regni di Napoli e Sicilia e nella Repubblica di Venezia. Su ognuno di questi Stati avevamo già studi seri e parziali. Ma adesso possediamo una complessiva, benchè non completa, visione d'insieme.

Roma. M. Batllori S.I.

A. Lynn Martin, *The Jesuit Mind. The Mentality of an Elite in Early Modern France.* – Ithaca and London (Cornell University Press) 1988, xvi + 256 p.

Le mérite de ce récent ouvrage de M. A. Lynn Martin est d'être, comme ses ouvrages précédents, composé de première main à partir des textes originaux, dans le cas présent la correspondance échangée entre les généraux de l'Ordre et les jésuites travaillant en France, Français ou étrangers. Quelles que soient les critiques que nous puissions lui faire, un tel travail ne peut manquer d'être utile, en fournissant aux lecteurs quantité de détails inédits. Le livre contient des faits, demeurés jusqu'à présent dans le secret des archives, sur les débuts de la Compagnie en France, avec ses difficultés matérielles et spirituelles, issues des oppositions auxquelles elles se heurta et même des collaborations rencontrées, la rançon qu'elle paya parfois de ses succès mêmes, comme les collèges fondés sous la pression de bienfaiteurs exigeants, avec des moyens insuffisants en hommes et en ressources matérielles (cf. par exemple le tableau des occupations des Pères du collège de Billom [p. 54], ou les finances des collèges, p. 47 et 51). On relèvera encore la diversité des réactions et des comportements en matière de pauvreté ou d'obéissance, que l'historiographie antérieure, inclinée à l'apologétique, tendait à survoler. Ce qui corrige l'image trop simpliste d'une Compagnie de Jésus monolithique, marchant à la voix du supérieur comme un régiment prussien en manoeuvre. Au reste les détails à la fois pittoresques et édifiants ne manquent pas, comme l'activité des collégiens de Verdun, s'en allant prêcher dans les tavernes.

Sur les rapports entre jésuites et protestants l'a. rappelle aussi, et ce n'est peut-être pas inutile, même si ce n'est pas tellement nouveau, que saint Ignace n'avait pas fondé la Compagnie pour s'opposer à l'hérésie de Luther, et qu'il n'est pas étonnant que «la mission des jésuites en France n'était pas initialement centrée sur la lutte contre le protestantisme» (p. 89).

La valeur des sources ne peut pas combler la distance qui existe entre le titre, passablement ambitieux, et les limites de l'étude. L'ouvrage est basé sur la correspondance administrative des jésuites de France avec Rome. Un coup d'oeil sur l'index vient confirmer l'impression qui se dégage de la première lecture: ce sont quelques personnalités, en petit nombre, qui fournissent à peu près tout le matériel. La description de leurs attitudes et réactions en face des supérieurs ou de leurs inférieurs, et du monde si varié de la France du XVIe veut nous faire pénétrer dans leur esprit, nous faire connaître leur mentalité. C'est de soi le but de tout travail historique, comprendre et faire comprendre. On ressent quelques perplexités devant la méthode de l'auteur, qui passe rapidement d'un personnage à l'autre, d'un moment historique à l'autre, au moyen de citations qui ne s'éclairent pas nécessairement l'une l'autre.

La compréhension réclame en premier lieu de replacer les individus dans un cadre historique déterminé. L'a. est assurément familier avec la France de la seconde moitié du XVIe siècle, à laquelle il a consacré ses travaux antérieurs. On doit pourtant signaler quelques inexactitudes. Il n'y a pas à faire intervenir le Roi dans la collation d'un prieuré à nomination de l'archevêque d'Aix-en-Provence au XVIe siècle (p. 46). De même (p. 127), il ne faut pas parler du «parlement», mais du «présidial» de Nîmes (Auger avait écrit en italien «corte», le tribunal). Il faut éviter le terme d'«édit» du Roi dans une affaire aussi mince que la fréquentation du collège de Tournon par de jeunes protestants (ibid.). Mais ce contexte, que l'a. connaît généralement bien, n'est pas nécessairement connu de son lecteur, et le fût-il, la tâche de l'historien pour *faire comprendre* demanderait qu'il mît explicitement en regard les comportements de ses héros avec les circonstances extérieures, au moins par quelques phrases significatives. Sans récrire une histoire des règnes de Henri II, Charles IX et Henri III, quelques rappels explicites des enjeux historiques de la Ligue ou de la fidélité au roi légitime donneraient son sens à l'antagonisme entre le P. Auger et le P. Mathieu.

L'a. parle en général des jésuites avec équité, voire avec sympathie, réfutant à l'occasion les clichés de la légende noire. Il croit pourtant devoir terminer son chapitre «The society of Jesus» par une phrase qui paraît en relever: «These examples reveal that to achieve the Jesuit strategy in France the end could sometimes justify the means» (p. 123). Que dans cette stratégie, il se soient rencontrés des dérapages, on ne doit ni le nier a priori, ni reprocher à un historien de les évoquer. Mais il faut bien souligner les risques de la méthode de survol plus que d'approfondissement de la réalité au moyen de textes multiples insuffisamment critiqués. L'a. voit dans le texte même des Constitutions ignatiennes un exemple de ces procédés douteux, à savoir dans la seconde partie qui traite du renvoi des sujets indésirables. Les supérieurs, explique l'a., pouvaient posséder (could possess) des lettres indiquant qu'ils ont d'amples pouvoirs pour renvoyer les sujets de mauvaise conduite, mais ces lettres servaient seulement à inspirer aux sujets plus de respect et de soumission envers leurs supérieurs. Car des lettres privées aux supérieurs venaient limiter (would limit) cette autorité (p. 122). La traduction trahit le texte de saint Ignace. Le § 2 du I chapitre de la II partie des Constitutions souligne d'abord que l'autorité pour renvoyer appartient au général. Cependant par ses patentes il déléguera aux provinciaux le pouvoir de renvoyer. Néanmoins par des lettres privées «il pourra restreindre ou limiter ce pouvoir selon ce qui paraîtra

opportun». Autrement dit, en règle générale, le provincial aura réellement un large pouvoir de renvoi, et non seulement en apparence; mais le général pourra aussi selon les cas limiter ce pouvoir, au moyen de lettres privées («*se pude* restreñir esta potestad *según pareciere convenir*»). Il fallait donc écrire «would possess ... could limit».

On sera peut-être plus perplexe en face du cas du P. Cogordan, traitant de la reconnaissance légale de la Compagnie et songeant à préparer une édition tronquée des Constitutions pour la présenter au parlement de Paris. Néanmoins pour comprendre le P. Cogordan, il faudrait savoir comment il considérait la prétention du parlement de Paris à examiner les Constitutions de la Compagnie approuvées par les bulles du Pape et les Lettres patentes du Roi. Regardait-il ces prétentions comme légitimes, ou au contraire comme une usurpation du pouvoir temporel sur le pouvoir de l'Eglise, voire des magistrats sur le pouvoir souverain du Roi (p. 123)? Pour en avoir quelque idée, il faudrait porter la recherche au delà de la seule correspondance administrative et l'étendre aux écrits publiés, aux traités de théologie et de droit canon. Tout comme pour dire que la théologie de la providence et de la prière des jésuites semble très semblable à celle des calvinistes français (p. 141).

C'est dire qu'entre le titre ambitieux de *The Jesuit Mind,* même limité aux jésuites de France du XVIe siècle, et le florilège assurément vivant et coloré de leurs faits et gestes, tels que nous les présente l'auteur, il existe tout de même un certain décalage.

Rome, Univ. Grégorienne. P. BLET S.I.

PHILIP CARAMAN, S.J. *The Lost Empire: the Story of the Jesuits in Ethiopia, 1555-1634.* – London (Sidgwick and Jackson) 1985, 8⁰, VIII-176 p. — *L'empire perdu. L'histoire des jésuites en Éthiopie.* – Paris (Desclée De Brouwer) 1988, 8⁰, 240 p. (= Collection Christus 67).

Un volume dedicato a presentare l'intera storia della nostra «Missione d'Etiopia», accettata e promossa da S. Ignazio con tutto l'impegno che meritava, e finita poco meno di un secolo appresso nel totale fallimento dopo aver quasi raggiunto la meta, non era dato indicarlo. Essa era stata tratteggiata da parecchi, ma sempre in forma di articoli più o meno sviluppati (cf. POLGÁR, II/2, p. 512). Ed era una deplorevole lacuna trattandosi di un tale segmento della nostra storia missionaria. Ad essa è finalmente stato rimediato, e nella maniera più eccellente, dal p. Caraman: non per nulla la traduzione francese ha seguito di soli tre anni l'edizione originale, dotandola anche di due carte topografiche, delle quali si sente proprio la necessità.

Il titolo è particolarmente indovinato: nella sua formulazione sono racchiuse ambedue le fasi della missione. Se l'impero è stato perduto, vuol dire che prima era stato conquistato o quasi. E infatti, allorché nel 1622, dopo un ventennio di eroico apostolato, moriva il p. Pedro Paez, lo spagnolo che fu il «Ricci» della missione etiopica e come l'italiano dotato in modo eccezionale per l'impresa. L'intelligente e valoroso imperatore Susenyos, incoronato nel 1608, aveva finito per fargli professione di fede romana. Il segreto del Paez era stato l'aver capito che più ancora che punti particolari di dottrina faceva ostacolo all'unione «la fierezza del popolo per la sua antica religione preservata da ogni cambiamento lungo undici secoli»; sicché la tattica da lui adottata, conforme alle istruzioni date da S. Ignazio al patriarca che lasciava Lisbona

nel 1555, fu «condurre lentamente l'imperatore e i personaggi influenti a riconoscere la superiorità del cristianesimo occidentale, nella speranza che i costumi locali che ne differivano sarebbero un giorno abbandonati a profitto di pratiche più ortodosse» (p. 113 della traduzione).

Ma altro era unire al Pontefice romano il monarca, altro l'unirgli i sudditi cristiani. Ci sarebbe stato bisogno di armarsi di pazienza e di appigliarsi a uno stile di deferenza e soavità. Proprio quello che mancò al patriarca A. Mendes, chiesto da Susenyos e arrivato nel 1626. L'imperatore, tutto compreso di riverenza, ne accettò le iniziative subito prese, appoggiandone l'esecuzione con la sua autorità, nonostante i fermenti contrari promossi da clero e monaci. Quando poi, su suggerimento del patriarca, fece del cattolicesimo la religione dell'impero, scoppiò l'aperta ribellione. Susenyos la domò, ma il sangue sparso fu tanto, ch'egli concesse la libertà religiosa e passò la mano al figlio Fasiladas (1632), morendo poco dopo. Il nuovo imperatore prescrisse di seguire la secolare tradizione di Alessandria anziché la nuova di Roma, ed esiliò tutti i gesuiti (ormai 19; otto di loro, nascostisi, verranno lapidati e appesi nel 1640). Così andò perduto l'impero cristiano del «Prete Gianni», non prima però di aver prodotto esempi eroici di fedeltà alla fede conosciuta per vera. Oggi, dopo un secolo e mezzo che sono stati ripresi gli approcci, i cattolici non arrivano a 200.000.

Storia appassionante in sé, e per il teatro geografico-storico dove si svolge, a cominciare dalle peripezie appena immaginabili per penetrarvi (e delle quali Paez è il più illustre esempio; cf. p. 39-77). Il p. Caraman ha il merito di trasmetterne al lettore tutta la carica, senza nulla concedere allo stile, ma solo seguendo con puntuale precisione gli eventi così come man mano si svolgono, sulla scorta delle fonti tanto abbondanti, intelligentemente intrecciate, e, all'occorrenza, difese dalle insussistenti accuse di viaggiatori britannici. Il lettore lo accompagna con intensità crescente, grazie anche al distribuire che l'autore fa le informazioni sugli usi civili e gli ordinamenti politici del popolo ahmarico e sui riti e la vita morale dell'antica cristianità, così a lungo tagliata fuori dall'ecumene cristiana, secondo che il racconto ne suggerisce l'opportunità.

Roma. M. Colpo S.I.

Josep M. Bernades. *Els catalans a les Índies (1493-1830) (Buròcrates – Clergues – Professions liberals)* I-III. *Assaig de panorama.* – Barcelona (Generalitat de Catalunya, Comissió Amèrica i Catalunya) 1992, 8º, 341, 310, 579 p. (= Col·lecció Joan Orpí).

Este obra ingente abarca desde el segundo viaje de Colón – primero en que llevó consigo algunas personas procedentes de la Corona de Aragón – hasta la plena independencia de todo el continente, exceptuadas Cuba, Puerto Rico y sus islas adyacentes en el Caribe. En la imposibilidad de extenderse a todos los pasajeros a Indias, se limita a los que en ellas ejercitaron alguna profesión propia de las clases dirigentes: burócratas, eclesiásticos y dedicados a las profesiones liberales.

No abraza toda la Corona de Aragón, pues se limita a las tres regiones hispánicas de lengua catalana (Cataluña, Islas Baleares, Reino de Valencia), quedando al margen el Reino de Aragón, por seguir en España corrientes intelectuales y jurídico-políticas algo diferenciadas, y el Reino de Cerdeña, perteneciente aún al Consejo de Aragón (a diferencia de los de Nápoles y Sicilia, vinculados al nuevo Consejo de Italia creado en 1555/59), pero considerado como italiano en lo que se refería a los pasajes a Indias.

La cuestión general de si los miembros españoles de la Corona de Aragón podían o no establecerse en las Indias castellanas, ha sido definitivamente zanjada por el Prof. Ramon Pinya i Homs, de la Universidad de las Islas Baleares, en su obra *La debatuda exclusió catalano-aragonesa de la conquesta d'Amèrica* (Barcelona 1990). Aunque en realidad esa difícil y controvertida cuestión no interfiere con la ida de los jesuitas y otros religiosos a las Indias Occidentales, porque las facultades concedidas a los eclesiásticos habían sido ya dilucidadas mucho antes por el padre Lázaro de Azpurz en su estudio *La aportación extranjera a las Misiones Españolas del Patronato Regio* (Madrid 1946) y precisado con todo detalle en el libro de Pedro Borges Morán *El envío de misioneros a América durante la época española* (Salamanca 1977) ya recensionado a su tiempo en este AHSI 49 (1980) 451-52. Pero el a. subraya muy bien que una cosa eran las leyes y otras los hechos. Los pasajeros a Indias procedentes de las tres regiones catalanas nunca sobrepasaron, en el siglo XVI, el 1%; en el decenio 1651-60 fueron sólo 29 sujetos; con la libertad de comerciar con una gran parte de las posesiones ultramarinas, concedida por Carlos III en 1788, el número se elevó a 321, y fue el máximo, hasta 1830 (p. 170-71). Claro está que estas proporciones no valen dentro de la categoría de eclesiásticos que trabajaron en las Indias, por la mayor amplitud de que gozaban en la obtención de permisos.

Dentro de la visión general de la actuación de las varias órdenes religiosas, de los jesuitas se da una concisa y exacta visión de su distribución en América según los diversos períodos de tiempo (44-5), y se subraya su peculiar alternancia entre los ministerios de evangelización directa o de gobierno interior, y otros trabajos de índole cultural: la teología, las letras humanas, la geografía, la historia, la lingüística, la cirugía, la farmacia, las artes y los más varios oficios.

En la galería de personajes ilustres provenientes de las tres regiones antedichas de la Corona de Aragón (185-316) el a. nos ofrece la biografía crítica y documentada de los más señalados jesuitas, como Peramás entre los historiadores, Gumilla entre los geógrafos, Alzina y Febrés entre los etnógrafos, san Pedro Claver entre los misioneros. Los apartados que dedica a cada uno de ellos superan, en su conjunto – y sobre todo en el conocimiento inmediato de las fuentes –, a la mayoría de los artículos que les han dedicado hasta el presente los más prestigiosos diccionarios y enciclopedias.

Todo el volumen viene coronado por una serie de cuadros y gráficos estadísticos, que invitan al examen y al cotejo de todos los datos recogidos en este primer tomo y en el II. En éste se nos dan las numerosísimas fuentes archivísticas y bibliográficas que han permitido al autor ofrecernos el panorama general que acabamos de sintetizar, y el imponente registro biográfico que constituye el volumen tercero y último, una inmensa serie de datos de primera mano que en vano los americanistas intentarán hallar en otra parte.

No dudo en afirmar que esta obra es la más rica y la más ingente de las muchas que nos ha ido dando desde su creación, en 1981, la Comisión del Quinto Centenario de la Presidencia de la Generalidad catalana, cuyo nombre actual es el de «Comissió Amèrica i Catalunya».

Roma. M. BATLLORI S.I.

ARMANDO NIETO VÉLEZ S.I. *Francisco del Castillo, El Apóstol de Lima.* – Lima (Pontificia Universidad Católica del Perú Fondo Editorial) 1992, 8º, 335 p.

La publicación de esta obra ha colmado las espectativas de muchos católicos peruanos que anhelan ver en los altares al P. Francisco del Castillo, nacido y muerto en Lima (1615-1673). La devoción a este Siervo de Dios ha perdurado hasta nuestros días en la Iglesia Peruana, porque se lo admira todavía como uno de los modelos más venerados de sacerdotes y pastores de almas que hayan vivido en el Perú. En efecto Francisco del Castillo fue reconocido en vida y después de su muerte como el Apóstol de Lima por haber sido un hombre de Dios consagrado a la práctica heroica de las obras de misericordia en favor de todos los habitantes de la ciudad, pero de modo especial en favor de los pobres, de los enfermos, de los indios, de los esclavos.

La razón de este libro ha sido la de publicar una biografía que siguiendo los lineamientos historiográficos actuales en cuanto a heurística y crítica, reflejara en lo posible la vida y actividad del P. del Castillo, requisito exigido por las normas de la Santa Sede para la recta marcha de las Causas de Beatificación de los siervos de Dios. Se pide, pues, la confección de un estudio orgánico que tenga en cuenta la documentación existente y describa con sencillez y objetividad el perfil humano del biografiado y su entorno.

Siguiendo esta normativa el autor – después de una breve introducción, de la cronología biográfica y de un capítulo dedicado a exponer su perspectiva historiográfica – nos presenta en veintiun capítulos con una erudición histórica y con un estilo sencillo y asequible las diversas etapas de la vida del Siervo de Dios, sus empresas apostólicas, su entrega preferencial a los más necesitados, sus directores espirituales y sus amigos, su profunda espiritualidad, y su muerte. Y mientras nos cuenta estos detalles biográficos, nos va dibujando con rasgos objetivos el ambiente económico, sociológico, político y cultural de la Ciudad de Lima en el siglo XVII.

Atención especial merece el capítulo titulado por el autor «Un Camino Largo y Complicado» en donde se nos narra con profusión de datos llenos de interés y de detalles históricos los contratiempos sufridos por esta Causa de Beatificación introducida en el Arzobispado de Lima el 17 de mayo de 1677 y que quedó interrumpida con la Congregación Antepreparatoria *super virtutibus* el 4 de junio de 1912. En 1927 el VIII Concilio Provincial Limense pide al Papa Pio XI la beatificación. En 1945 el Presidente de la República Manuel Prado se dirige al Papa Pio XII rogándole se dé nuevo impulso a la Causa. Es nombrado el Cardenal Salotti Ponente de la Causa y se reconocen las *Novae Animadversiones* de 1912. El P. Rubén Vargas Ugarte prepara una *Responsio* que no llega a publicarse. En 1983 el Cardenal Arzobispo de Lima, Juan Landázuri, escribe al Papa Juan Pablo II manifestándole el deseo y la esperanza de la Conferencia Episcopal Peruana de ver pronto beatificado al P. Francisco del Castillo. Respondiendo a estos deseos y esperanzas de los obispos el Papa, en las dos ocasiones que estuvo en el Perú (1985, 1988), se refirió al P. del Castillo presentándolo como un ejemplo y modelo que tienen algo que decir aún al mundo de hoy. En el renovado esfuerzo por reactivar la Causa de Beatificación aparece esta biografía.

El libro se concluye con un breve Epílogo, con las Fuentes y Bibliografía, con un Apéndice en donde se trascriben 12 documentos, algunos de ellos inéditos, y con el Indice Onomástico.

El aporte más importante de esta obra es, sin duda alguna, el haber liberado la figura de este Siervo de Dios del mundo atemporal, legendario, maravilloso e inverosimil, en donde la tenían aprisionada la biografía del P. José Buendía (1693), la del ca-nónigo Pedro García y Sanz (1863) y aún la del P. Rubén Vargas Ugarte (1946). El P. Armando Nieto, dejando de lado los propósitos apologéticos, didácticos y moralizantes, toma el camino propio del historiador objetivo y crítico; de este modo él devuelve a la tierra esa venerable figura y nos hace vislumbrar la realidad de lo que debió de ser la existencia sencilla del P. Francisco del Castillo en la Lima del siglo XVII, la de un humilde sacerdote jesuíta preocupado por llevar la salvación de Cristo a todas las clases de la sociedad limeña y por acudir en ayuda de los marginados por esa sociedad.

Roma, Pont. Colegio Pio Latino Americano. R. SÁNCHEZ-ARJONA S.I.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

MASSIMO FIRPO. *Nel labirinto del mondo: Lorenzo Davidico tra santi, eretici, inquisitori.* – Firenze (Olschki) 1992, 8º, XVIII-259 pp. (= Biblioteca della Rivista di storia e letteratura religiosa, Studi IV, 1).

DARIO MARCATTO. *Il processo inquisitoriale di Lorenzo Davidico (1555-1560): Edizione critica.* – Firenze (Olschki) 1992, 8º, 220 pp. (= Ibid., IV, 2).

No podemos dejar sin una breve noticia bibliográfica una obra en dos volúmenes, dedicados respectivamente a la biografía y al proceso de un hombre de frontera entre catolicismo y evangelismo, que repetidamente pretendió entrar en la Compañía en tiempos de san Ignacio.

La biografía exterior y agitada de ese piamontés de la Lomellina vercellese y del obispado de Pavía era ya bastante conocida a través de una copiosa y documentada bibliografía; pero no tanto su espiritualidad. Pasados cuatro años con los barnabitas de Milán, sin profesar pero llevando en ocasiones su hábito; muy íntimo de los jesuitas de Perusa, pero más aficionado a la espiritualidad exaltada del dominico Battista Caironi da Crema, no era bien visto por Manareo. San Ignacio, en Roma, quiso informarse de qué tipo de lazos lo habían unido con los barnabitas, pero éstos no supieron dar ninguna respuesta clara.

Nunca fue admitido, a pesar de sus frecuentes peticiones de entrar en la Compañía, y de la amistad que mantuvo con algunos jesuitas de su tiempo. Además éstos querían evitar roces con los dominicos tras la condenación de alguna obras de Crema, que Davídico aprovechaba, citaba y aun plagiaba.

El largo proceso inquisitorial (1555-57), cuidadosamente publicado en la segunda parte de esta obra, y terminado con la fuga del preso, hizo imposible todo acuerdo con los jesuitas. Aunque en el curso del mismo, Davídico alegó el haber tratado este asunto con el propio san Ignacio (IV/2, 41).

Un precioso testimonio, pues, de las varias encrucijadas espirituales en Italia durante el paso de la reforma católica a la contrarreforma.

M. B.

Botero e la 'Ragion di Stato'. Atti del convegno in memoria di Luigi Firpo (Torino 8-10 marzo 1990) a cura di A. Enzo BALDINI. – Firenze (Olschki) 1992, 8º, 581 p. (= Fondazione Luigi Firpo, Centro di studi sul pensiero politico, Studi e testi 1).

Benchè l'opera letteraria, cioè di teoria politica, di Giovanni Botero, quella che l'ha reso più famoso, sia posteriore al lungo ventennio da lui passato nella Compagnia di Gesù, egli è solito ad essere considerato come gesuita, senza dubbio per una certa affinità di criteri. Anzi, per Luigi Firpo, alla cui memoria è stato dedicato questo convegno, il Botero era l'unico gesuita buono.

Qui vorrei segnalare soltanto alcuni punti che ce lo mostrano in più immediato contatto con i pensatori della Compagnia.

Tutta la prima parte (10-123) è destinata a *La ragion di Stato*, all'opera stessa e al pensiero che essa incarna. A. Stegmann, nel rintracciare i *Modules antiques et modernes dans la «Ragion di Stato»* (23-40) vi trova chiari riflessi delle storie dell'Etiopia e

delle Indie, opere rispettive dei padri Álvares e Maffei (28); mentre C. Vasoli si appella ovviamente alle sue intime relazioni con san Carlo Borromeo e alla sua precedente formazione gesuitica, per spiegarci con la sua solita chiarezza, *A proposito della «Digressio in Nicolaum Machiavellum», la religione come «forza» politica nel pensiero del B.* (41-58). Anche nello studiare M. G. Bottaro Palumbo, nel *«Della cagione della grandezza degli Stati»: monarchie e repubbliche nell'opera di B.* (105-23), l'a. rintraccia nelle riflessioni politiche sulla Moscovia e sulle Indie le evidenti fonti gesuitiche.

Nella parte seconda, su «Gli altri scritti» (127-240), si ritrovano a vicenda echi di opere gesuitiche sul B. e chiari influssi di questo su autori gesuiti contemporanei. Ci stupisce un po' invece che in tutta la parte terza, «Tra tacitismo e ragion di Stato» (241-332), non si faccia una pur minima allusione a Baltasar Gracián, nemmeno quando si tratta esplicitamente del tacitismo in Spagna (265-85).

Non è nella parte quarta, sulla «Formazione e fortuna» del B. (333-434), che si insiste di più sul tempo da lui passato in Compagnia: v'è solo un accenno agli anni d'insegnamento nei collegi di Billom e di Parigi essendo ancora gesuita – e questo nella comunicazione di A. E. Baldini su *Botero e la Francia* (335-59), dove si sottolinea insistentemente il suo atteggiamento ispanofilo in contrasto con la politica filofrancese del suo sovrano, il duca di Savoia Carlo Emanuele I.

Più interessante per noi nella quinta parte, «La storia della critica» (435-500), il contributo di V. E. Comparato, *Il B. di Federico Chabod* (463-72), essendo stato questo grande storico piemontese a mettere per primo le mani nelle carte sul B. giovane gesuita conservate nell'ARSI; pure ci resta inspiegato perchè lo stesso Chabod fece ritirare dalle librerie il suo *Botero* del '34, ancora insostituibile, e felicemente ristampato postumo nel 1967.

Da sottolineare finalmente, oltre alla copiosissima *Bibliografia boteriana* del curatore di questo volume A. Enzo Baldini (503-53) – forse più completa per l'Italia che per le altre nazioni –, l'accurato Indice dei nomi (555-78) e soprattutto le brevi ma dense e penetranti parole nella «Chiusura del convegno» (497-500), quali non si potevano non aspettare da Carlo Dionisotti.

M. B.

BARTOL KAŠIĆ S.I. *Hrvatsko-Talijanski Rječnik* [Vocabolario croato-italiano], a cura di Vladimir HORVAT S.I. – Zagreb 1990, 8º, XXII-455 p.

Di quest'opera, conservata in un manoscritto anonimo di Ragusa (Dubrovnik) del 1599, il p. Horvat ha provato che la paternità, come era già stato ipotizzato nel 1909, va attribuita a Bartolomeo Kašić, giovane gesuita dalmata che all'epoca faceva a Roma i suoi studi (cf. AHSI 59, 1990, p. 144).

Ne estrasse il materiale dal «Dictionarium quinque nobilissimarum Europae linguarum» del Vrančić (Venezia 1595; ediz. anastatica, Zagreb 1990, nel primo numero della collana edita a cura dell'Associazione degli Scrittori croati *Most/The Bridge*); ma lo ordinò alfabeticamente e vi aggiunse oltre 850 vocaboli. Se l'avesse pubblicato, come certo intendeva, sarebbe stato il primo Dizionario croato; restò invece manoscritto, sicché il primo libro edito dal Kašić furono le *Institutiones linguae illyricae*, che è la prima grammatica croata (Roma 1604; ediz. anastatica nel *Most* citato, p. 237-427). Allorché poi Giacomo Micaglia, un pugliese di origine croata entrato nella Compagnia nel 1628, faceva il suo magistero a Ragusa (1630-1633), Kašić gli pose fra

le mani il suo manoscritto; fu la base per l'ampio vocabolario croato-italiano-latino noto come «Thesaurus linguae illyricae sive Dictionarium illyricum» che Micaglia stampò a Loreto a spese di Propaganda nel 1649, un anno prima della morte del Kašić. Se oggi anche il nucleo iniziale ha visto la luce, è per documentare che la normalizzazione della lingua croata, attribuita di solito al secolo scorso, è stata invece raggiunta già coi lavori del gesuita del primo Seicento.

L'edizione, assai diligente, comprende: la riproduzione in facsimile dell'autografo, che consta di due colonne parallele, una per il croato, l'altra per l'italiano (p. 1-260); la stampa di esso, affiancando però alla colonna del croato la grafia moderna corrispondente (p. 261-346); infine il vocabolario messo insieme da Kašić ordinato secondo la grafia attuale (349-421).

Si aggiungono analisi e perizie dovute a tre esperti, che confermano l'identificazione dell'autore (435-454). Prima però viene edito in base a fotocopia un foglietto conservato nell'Archivio di Stato di Roma che è tutto quello che rimane (o tutto ciò che fu composto?) di un «Libretto di frasi» – come è indicato nell'inventario delle cose portate in noviziato dal ventenne Bartolomeo –, ed è (o voleva essere) in realtà un «manuale di conversazione» croato-latino: questo inizio offre un vivace dialogo alla levata tra Bartolomeo e due compagni del Seminario Romano.

M. C.

M. Àngels Pérez Samper. *Catalunya i Portugal el 1640: Dos pobles en una cruïlla.* – Barcelona (Curial) 1992, 8º, 467 p. (= Biblioteca d'història dels Països Catalans 5).

Desde el principio, la a. se excusa de que su obra sea más bien una síntesis de la anterior documentación y bibliografía ya publicadas, que no un trabajo de investigación directa sobre fuentes inéditas. Pero, en primer lugar, una síntesis de las relaciones políticas y militares entre Portugal y Cataluña en los años de su sublevación contra la España de Felipe IV no existía todavía; y, además, aquí se echa mano de fuentes documentales catalanas todavía no agotadas por los no pocos historiadores que en estos últimos decenios se han interesado por los aspectos políticos y sociales de ambas contiendas.

Dado el carácter de nuestra revista, hemos de limitarnos a la actitud de los jesuitas catalanes y portugueses en aquellos años de tantas incertidumbres, así en la península ibérica como en toda Europa. Para Portugal estábamos ya suficientemente bien informados a través de la *História* del padre Francisco Rodrigues. Para Cataluña, algo menos – antes de las múltiples investigaciones recientes –, pues Astrain, a pesar de la copiosa documentación de que podía echar mano aun en el mismo ARSI, prefirió también ahora limitarse a la historia doméstica y edificante.

Aquí se confirma el contraste entre el entusiasmo de los jesuitas portugueses, en masa, en favor del nuevo rey don Juan IV de Braganza, y la cautelosa actitud de los jesuitas de Cataluña. Aun el mismo padre Jaime Puig, que se nos presenta como favorable a la causa de Cataluña, en realidad escurrió el bulto en los dos panegíricos que hubo de pronunciar, tras la muerte de Luis XIII, en las catedrales de Barcelona y de Lérida.

Otro contraste, que se subraya por vez primera, es el entusiasmo apocalíptico y mesiánico que se vivía en Portugal, y la casi ausencia de ese aspecto en el principado de Cataluña y condados de Rosellón y Cerdaña, aunque no faltaron, como suele suce-

der en tiempos de guerra, supuestas visiones y apariciones en augurio de paz. El sebastianismo portugués se daba la mano con «l'Encobert» de las Germanías valencianas en la historia precedente y con la apocalíptica y profética *História do futuro* del padre António Vieira. A éste no se le ha dedicado una sección aparte, como al padre Inácio de Mascarenhas, embajador de Juan IV ante la Generalidad de Cataluña en 1641 para hacer regresar a Portugal los soldados portugueses que luchaban en el Principado en los ejércitos de Felipe IV (265-85); pero los acontecimientos de Portugal estuvieron siempre rescoldados por la fantástica *História do futuro,* del padre Vieira, un patriota portugués en favor de la reunión de los dos imperios, el portugués y el español, como paso previo para la implantación del futuro reino mesiánico.

El mutuo interés por los avatares de Portugal y de Cataluña que la a. subraya en los inicios de las contiendas hubo de decaer antes allí que acá; pues, en 1646 Vieira, en su embajada más recatada a Barcelona, París y Roma, notaba ya el olvido en que Portugal había dejado a Cataluña tras la restauración del reino, y el constante interés de Cataluña por los sucesos de Portugal.

No se trata, pues, de una obra estricta de investigación, sino de una historia comparativa, realizada con grande finura histórica.

M. B.

P. Martin Schmid S.J. 1694-1772. Seine Briefe und sein Wirken. Wissenschaftlich bearbeitet von Rainald FISCHER. – Zug (Verlag Kalt-Zehnder-Druck) 1988, 8°, 280 S. (= Beiträge zur Zuger Geschichte 8).

P. Martin Schmid ist sicher kein Unbekannter der Missionsgeschichte Lateinamerikas. Auch seine Briefe an verschiedene Familienangehörige aus den Jahren 1713 bis 1771 waren schon bekannt und besonders von F. Plattner ausgiebig benützt. Die Briefe befinden sich heute noch im Familienbesitz und werden gewissenhaft behütet und gepflegt. Es ist der Familie Schmid zu danken, daß sie die Veröffentlichung nicht nur erlaubte, sondern selber in die Hand nahm. Die Herausgabe besorgte der Historiker P. Rainald Fischer OFMCap. in einem schönen, reich illustrierten Band, der in die Reihe «Beiträge zur Zuger Geschichte» aufgenommen wurde. Den Briefen ist auch die lateinische Biographie, verfaßt von José Manuel Peramás und in Faenza 1793 veröffentlicht, in Facsimile-Ausgabe mit der deutschen Übersetzung des Josef Anton Schmid aus dem Jahre 1812 beigegeben.

Diese Briefe sind ein schönes Dokument des Zusammenhalts einer Schweizer Familie: Der ins ferne Amerika gelangte Missionar blieb jahrzehntelang mit seinen Angehörigen in trauter Verbindung. Sie geben außerdem viele interessante Notizen zur Kulturgeschichte des 18. Jahrhunderts über Reiseverhältnisse und berichten über fremde Völker, zuerst über die Spanier und dann über die Chiquitano-Indianer. Am wichtigsten sind die Briefe aus den Chiquitano-Missonen, die größtenteils schon in deutscher und spanischer Übersetzung im Druck erschienen sind. Besonders diese Berichte, zusammen mit der Biographie des Mitbruders und Mitmissionars Peramás, lassen uns den P. Schmid als eifrigen Seelsorger und, durch seine vielseitige praktische Begabung, als Architekten, Kunsthandwerker, Instrumentenbauer und Komponisten erkennen. Die ganze Ausgabe ist ein schönes Geschenk der Heimat, das das Andenken an den großen Sohn und Missionar wachhalten wird.

L. Sz.

Michael Pomedli. *Ethnophilosophical and Ethnolinguistic Perspectives on the Huron Indian Soul.* – Lewiston, N. Y. (E. Mellen Press) 1991, 8°, xiv-180 p.

M. Pomedli, dans cet ouvrage, explore un territoire encore en friche, celui de la capacité des Hurons à manier des notions transcendantales comme celle de l'âme humaine. Une excellente connaissance des rapports écrits des missionnaires, une culture philosophique chrétienne d'excellent appoint, mais aussi les études linguistiques de John Steckley, trés compétent spécialiste du huron, lui ont permis de tracer un sentier lumineux dans ce champ ardu de travail. Il examine attentivement les mots ou parties de mots exprimant en huron les diverses manifestations du principe animant et spécifiant les actions proprement humaines. Les missionnaires ont éprouvé de la difficulté à identifier les schèmes correspondant à la fine particularisation que la philosophie et la théologie européennes avaient enfermée dans le mot âme. C'est en quelque sorte l'histoire de ces hésitations que l'auteur déroule sous nos yeux.

L. Campeau.

NOTITIAE HISTORIOGRAPHICAE

SOCIETATIS IESU

1991

I. Istituto Storico.

After seven years at the Institute where he worked on the Dictionary, Father José Vaz de Carvalho returned to his native Portugal. This year Father José Luis Sáez (Antilles) collaborated on the Dictionary while he resided at the Institute.

Fathers Richard De Smet (Calcutta) and Vladimir Horvat (Croatia) were the visiting fellows. The latter remained at the Institute until the summer of 1992.

Father Miguel Batllori on the 26th of November at Valencia received from the Generalitat Valenciana the «Lluis Guarner» award, given unanimously in July.

The Late Father Zubillaga initiated the *Monumenta Mexicana* and published seven volumes before illness forced him to abandon the work. Volume eight has appeared. This volume, which will conclude the subseries, was edited by Father Miguel Angel Rodríguez (Mexico) during his sojourns at the Institute (see Bibl. in *AHSI* 1992, n. 1024).

Although both bear the date 1990, two other volumes were also published this year: the 5th volume of the *Monumenta Novae Franciae* (Bibl. n. 966) and the second volume on the Society in Japan entitled *Documentos del Japón*, also edited by Father J.G. Ruiz de Medina (see *AHSI* 1992, pp. 365-67).

The Late Father Dalmases's short biography of St. Ignatius Loyola was reprinted in German at another publisher (Bibl. 153).

Members of the Historical Institute played active roles at various conferences and celebrations held to commemorate the Ignatian jubilee (more information about these events is give below). In April Father O'Neill participated at a conference in Ljubljana with a paper on «Jesuits and Humanism», and in June presented a paper at a symposium on mystical semeiotics at Aquila. In December at a conference in Genoa, Father Ruiz de Medina spoke on C. Spinola, and Father Storni, on N. Mascardi. Without being physically present Father Lukács presented the principal paper at a conference in Messina. At the symposium in Aquila, Father Batllori spoke on the *Comulgatorio* of Gracián. In September he gave the closing address at the conference in Córdoba, spoking on «Los jesuitas, de la colonia a la emancipación».

Father Batllori participated at two other cultural events. The first was a symposium on «Culture and Society in Spain during the 1930s», co-sponsored by La Sapienza University in Rome and the «Centro español de cultura», and held on the 16th of March. Father Batllori's paper «The Direction of Religious Politics from January to July 1936» treated also the stiffening of the Second Republic's opposition to the former possessions of the Society of Jesus.

The second was the «Discurs acadèmic», in Barcelona on the 30th of October to open the new Ramon Llull University, a university with which the name of Father Ignasi Casanovas († 1935) is associated.

Father Szilas participated at a conference in Trieste in November on the Jesuits and the Habsburgs (see section III). He presented the opening paper on the 18th on the Society and the ecclesiastical politics of the Holy Roman Empire during the 17th and 18th centuries. On the 20th Father Szilas chaired the final session.

Father Ruiz de Medina spoke on «El neologismo dōjuku: datos históricos» at a conference on Portugal and Japan in the 16th and early 17th centuries. The conference was held in Cologne at the end of January.

Father M.A. Rodríguez represented the Historical Institute at the unveiling of a statue of Father Kino at Segno in June (cf. n. III).

II. Centenari della Compagnia e di S. Ignazio.

L'Anno Ignaziano è stato celebrato secondo il programma fissato. La giornata religiosa centrale del 22 aprile (cf. AHSI 1991, p. 496) ha avuto ovviamente a Roma lo splendore maggiore, celebrando la S. Messa in San Pietro, gremito, il Sommo Pontefice, che ha tenuto una fervida omelia (cf. Acta Ap. Sedis, 1992, p. 64-68). Particolare significativo: con lui concelebrava, appena arrivato dall'Albania, uno dei due unici padri là sopravvissuti al ciclone comunista. Il 19 aprile – 450º anniversario dell'accettazione da parte di s. Ignazio dell'ufficio di preposito della Compagnia – la Città di Roma aveva dedicato ai centenari una solenne cerimonia ufficiale in Campidoglio, presenti il Presidente della Repubblica, quello del Senato ecc.; il p. Generale nella sua allocuzione di saluto seguita a quella del Sindaco, ricordò le benemerenze di Stato, Regione e Comune per il consolidamento, e il ripristino in tutto il suo splendore, del Gesù (di proprietà del Demanio). Aperto a Loyola luogo natale del Santo, il 27 settembre 1990, l'Anno si concluse ufficialmente presso il suo sepolcro nel giorno della sua festa, il 31 luglio. Anche a questo atto finale il Santo Padre volle esser unito in forma solenne, deputando un cardinale a rappresentarlo come Legato pontificio. E già due volte, le domeniche 21 e 28 luglio, il Papa aveva dedicato al tema dei nostri centenari la breve allocuzione che fa precedere alla recita dell'«Angelus Domini» in Piazza S. Pietro.

Quanto i centenari siano stati celebrati dappertutto lo documenta abbastanza la Bibliografia straordinariamente copiosa di AHSI 1992. Parecchie iniziative degli anni 1990-91 sono già state presentate nella Cronaca dell'anno 1990 (AHSI 1991) e nel bollettino pubblicato nel 1º fascicolo del 1992 (p. 189-207; per l'esposizione alla Nationalbibliothek di Vienna, v. Bibl. 1992, n. 722). Da aggiungere che la monumentale Miscellanea «Ignacio de Loyola, magister artium en París» (p. 197) è stata presentata pure alla Sorbona il 6 maggio 1991: infatti la rettora dell'Accademia e cancelliere delle otto Università della capitale francese, dott. Michèle Gendreau-Massaloux, fin dall'inizio sostenne l'idea che la Sorbona si associasse all'Università del Paese basco nel patrocinare l'opera. Qui si dirà solo di quei convegni scientifici del '91 che, per mancanza, a quel momento, degli Atti, il bollettino passò sotto silenzio.

Dal 15 al 17 febbraio l'Istituto di Cultura Religiosa presso la nostra Facoltà di Filosofia a Cracovia organizzò un Simposio sul tema: «I gesuiti e la cultura polacca».

I relatori provennero dalla Facoltà stessa e dai diversi centri accademici in Polonia. Parteciparono anche tre studiosi dall'estero: dall'Italia (PUG), dalla Lituania e dagli Stati Uniti. Le relazioni e i comunicati presentarono il contributo dei gesuiti alla cultura polacca, tramite le loro diverse attività: opera educativa, letteratura, teatro e musica. Il Simposio mostrò anche il ruolo della Compagnia di Gesù nel difendere e sostenere la fede cattolica in Polonia e in Lituania nel periodo della Riforma. In modo particolare furono sottolineate le concezioni nazionali, religiose ed ecumeniche del P. Piotr Skarga e la sua influenza sui paesi limitrofi, soprattutto sulla Russia. Il Simposio fu concluso con la solenne concelebrazione presieduta dal cardinale metropolita di Cracovia.

In Italia, a Reggio di Calabria si tenne il 27 e 28 febbraio un Convegno su «I Gesuiti e la Calabria», promosso dalla Regione S.I. dell'Italia meridionale e dalla Deputazione di storia patria per la Calabria. La presenza della Compagnia nella regione calabra fu assai forte nei primi due secoli, fin dal principio col p. Bobadilla, e il soggetto fu illustrato con puntuale documentazione, anche nuova, in tutte le sue diramazioni: collegi – sette – e loro beni, missioni, aspetti architettonici e urbanistici degli insediamenti. Di particolare rilievo la relazione di carattere generale del p. F. Iappelli su quanto si fece per la promozione spirituale e pastorale di quel paese tanto bisognoso. In età moderna, la presenza è molto più modesta, ma importante è stata la prolungata direzione del seminario regionale dal suo inizio nel 1926 al 1969.

Dal 1 al 3 marzo si celebrò a Lisbona un Congresso Storico e Culturale che congiunse le commemorazioni ignaziane e i cinque secoli dell'evangelizzazione e incontro delle culture. Presieduto dal cardinale patriarca A. Ribeiro, ha coinvolto la Società Geografica di Lisbona e la Biblioteca Giovanni Paolo II dell'Università Cattolica Portoghese. Le sessioni di studio hanno riguardato la storia e lo sviluppo della Compagnia in Portogallo e Brasile.

Il Simposio del 9 e 10 aprile organizzato dalla piccola provincia di Slovenia a Lubiana fu dedicato a illustrare l'attività della Compagnia nell'area slovena lungo i secoli 17º e 18º. Insieme con l'apostolato educativo i numerosissimi interventi hanno passato in rassegna i contributi alla letteratura, all'arte, al teatro, alla musica di chiesa, i catechismi canisiani, ciò che resta nella Biblioteca Nazionale e Universitaria dell'antica biblioteca del collegio di Lubiana, le missioni popolari ed estere, il collegio di Trieste, singole figure di spicco. Per il tempo moderno, notevole il saggio concernente Gorizia fra il 1866 e il 1918.

Solo parzialmente il Congresso di semiotica del testo mistico celebrato all'Aquila dal 24 al 30 giugno si connette con l'Anno ignaziano: esso, animato dal p. G. De Gennaro S.I., docente dell'Università dell'Aquila, intese commemorare tre mistici spagnoli i cui centenari cadevano nel 1991 (s. Ignazio, s. Giovanni della Croce, Luis de León) ed era stato deciso ancora nel 1981, conchiudendosi un riuscito Colloquium Calderonianum. Fu a carico del Centro di studi mistici presso la cattedra di Lingua e letteratura spagnola del Dipartimento di Culture Comparate dell'Università e fu preparato fin dal 1987 con iniziative dì studio in vari paesi (cf. AHSI 1991, p. 497). Circa duecento gli studiosi convenuti dai più diversi paesi (particolarmente folta la presenza russa). Ogni Sessione congressuale si svolgeva per l'intera giornata su un tema proprio, e consisteva in una relazione seguita da comunicazioni. A s. Ignazio fu dedicata la mattina della III Sessione – presidente il p. Batllori –, il 26 giugno, avendo per tema: L'interpretazione dei testi mistici. La relazione di H. Flasche espose «Consideraciones sobre la función mística de términos lingüísticos importantes en las obras de san

Ign. de Loyola»; seguirono cinque comunicazioni. Comunicazioni ignaziane furono però presentate anche il 28, quando il tema era l'esperienza mistica personale, e qui il p. O'Neill analizzò l'«acatamiento». Tra gli spettacoli che venivano offerti ai congressisti ogni sera non mancò uno dedicato a s. Ignazio, il 25, eseguendosi nella nostra chiesa musiche spagnole del suo tempo.

Tutto su s. Ignazio fu invece il Congresso internazionale di storia intitolato: «Ignacio de Loyola y su tiempo» e indetto per il 9-13 settembre dall'Università di Deusto (Bilbao e San Sebastián). Il discorso inaugurale lo tenne la sera del 9 Mme Michèle Gendreau-Massaloux (v. sopra) trattando il tema di s. Ignazio nell'Europa delle lingue. L'organizzazione del Congresso fu un po' particolare: sia nella mattinata che nel pomeriggio si tenevano due (se non tre) relazioni contemporaneamente in due aule diverse, concludendole con una comune nell'Auditorio. Queste ultime ebbero a temi: Ignazio visto dalla Chiesa evangelica (G. Maron, di Kiel); i pellegrinaggi al tempo di s. Ignazio (M. Mollat, Parigi); l'umanismo e i primi gesuiti (O'Malley, Cambridge Mass.); s. Ignazio e la «limpieza» di sangue (F. de B. Medina, Gregoriana); sant'Ignazio e i Papi (J. W. Padberg, St. Louis). Il pomeriggio dell'11 ci fu la visita a Loyola e ai luoghi ignaziani, e la mattina del 13 il p. D. Bertrand tenne la relazione finale su Ignazio e la politica. Le relazioni nelle aule si occuparono della storiografia e iconografia ignaziane, delle università e delle correnti teologiche e spirituali dell'epoca, dei rapporti fra il Santo e altri personaggi, ecc. – I congressisti poterono poi il 13 assistere al Colloquio «Loyola y Lutero: dos caminos hacia la modernidad», che si celebrava nel quadro dei corsi estivi dell'Università del Paese Basco. Intervennero otto docenti di varie Università e Istituti cattolici ed evangelici d'Europa e d'America.

Poco appresso, nel sud della Spagna, a Cordova, ebbe luogo dal 16 al 21 settembre un altro Congresso di storia, ma dedicato alla Compagnia, e precisamente – stante l'imminente inizio dell'anno celebrativo della scoperta del Nuovo Mondo – sulla «Compagnia di Gesù in America: evangelizzazione e giustizia». Durante questi giorni duecento persone interessate a questi temi ascoltarono e discussero relazioni sopra l'arrivo dei gesuiti in America, le comunità aborigene e i gesuiti, ecc. Richiamarono l'attenzione la relazione del Dr. Maeder (Università del Nordeste, Argentina) sopra le rivoluzioni nelle riduzioni del Paraguay e quella conclusiva del p. Batllori sul tema: Dalla colonia all'emancipazione. Accompagnò il Congresso la Mostra (già esposta al Palazzo Robert a Barcellona in maggio) sulle Riduzioni, intitolata «Un paradiso perduto». ospitata dalla Cassa di Risparmio della città: più ancora che le tante fotografie realizzate dal p. J. M. Blanc i Cardona durante i suoi venticinque anni di soggiorno in Paraguay, attiravano l'attenzione tre grandi riproduzioni di altrettante riduzioni (San Ignacio miní, Mártires e Jesús), destinate a esser presentate alla EXPO' 92 di Siviglia.

L'Università di Messina e gli otto collegi italiani della Compagnia si unirono per solennizzare i due centenari nella maniera più consona alla città messinese, dove, com'è noto, s. Ignazio lanciò il giovane Ordine all'apostolato dell'educazione della gioventù: un Congresso internazionale sulla «Pedagogia della Compagnia di Gesù». Si svolse in quattro sessioni dal 14 al 16 novembre, con la partecipazione di duecento sessanta interessati di provenienza internazionale. Era stato presentato con una conferenza stampa a Roma e fu salutato da un telegramma della Segreteria di Stato e da un messaggio del Presidente della Repubblica. Nella prima sessione lo stesso padre Generale tracciò autorevolmente le linee della pedagogia della Compagnia; le altre sessioni si aprirono con una relazione, fra le quali una sull'origine dei collegi e del

messinese in particolare (p. Lukács), mentre un'altra dava un giudizio sulla attuale nostra pedagogia; seguivano comunicazioni omogenee, la più parte circa l'inculturazione ed esperienze della pedagogia nostra nei vari continenti, qualcuna circa le prospettive per il futuro. Nell'ambito del Congresso sono state realizzate due mostre: una, filatelica, in ottocento tavole evidenziava come nelle diverse parti del mondo sia stata ricordata una figura o un'opera gesuitica; la seconda in centocinquanta fotografie a colori propose gli edifici gesuitici siciliani dal 1548 ai nostri giorni. Fu inoltre offerto un concerto sul tema: «La musica e i Gesuiti: dalla chiesa del Gesù alle Reducciones del Paraguay», con musiche di De Victoria, Carissimi, D. Ortiz e Zipoli.

La maniera pensata a Trieste per commemorare i 450 anni della Compagnia fu suggerita, nella prospettiva della nuova Europa, dalla posizione della città, sulla quale gravitano da secoli quattro etnie, una volta comprese nell'impero asburgico, donde il titolo del Colloquio multietnico: «I Gesuiti e gli Asburgo» (secoli 17º e 18º). Si svolse in quattro sessioni dal 18 al 20 novembre presso la Facoltà di Magistero dell'Università, con la partecipazione di studiosi delle diverse nazioni. Le tre relazioni che seguirono alla prima, del p. Szilas (v. I), ebbero per oggetto: la formazione nel concetto di modernizzazione dei gesuiti dell'epoca considerata nel territorio di lingua tedesca (R. W. Keck, dell'Università di Hildesheim), l'attività missionaria nell'area meridionale dell'impero (M. Korade), cultura della Controriforma e influenza gesuitica a Trieste e nell'Istria (G. Cuscito, Università di Trieste). Le comunicazioni riguardarono luoghi (Graz, Gorizia, Lubiana ...), persone (missionari sloveni, naturalisti croati, i pp. Wulfen, Michelazzi e Agosti), opere (Congregazioni mariane e Confraternite: laicato missionario).

Il Convegno internazionale svoltosi a Genova dal 2 al 4 dicembre dal titolo: «I Gesuiti fra impegno religioso e potere politico», alludente alle interconnessioni col governo della Repubblica genovese, mirò a presentare l'azione della Compagnia e le sue modalità, nei due secoli antichi, nell'intera Liguria. Organizzatore è stato don Claudio Paolocci, direttore della Biblioteca Franzoniana, che, oltre a vari gesuiti, ha coinvolto non pochi docenti dell'Università di Genova. Il programma fu assai denso, intermezzato però da due visite guidati a monumenti gesuitici recentemente restaurati. Dopo la descrizione dell'ambiente ecclesiale e socio-politico del tempo, vennero illustrati singolarmente dieci gesuiti liguri insigni, a cominciare dal generale p. G. P. Oliva (M. Fois) e finendo con G. Saccheri (S. Corradino); altri interventi ebbero per oggetto collegi, matematici, rappresentazioni teatrali, editoria, musica, architettura e committenza artistica, ecc. Associata al Convegno fu una Mostra bibliografica del materiale gesuitico conservato nelle Biblioteche universitaria e Franzoniana (Bibl. 1992, n. 846).

Le manifestazioni del 1991 ebbero un brillante epilogo il 5 dicembre, nella sede parigina dell'Unesco, con una conferenza-dibattito dal titolo: «L'eredità di Ignazio di Loyola nelle culture». Già nell'autunno 1989, su proposta di Argentina, Brasile e Spagna, appoggiata da Italia, Polonia e URSS, gli Stati membri avevano stabilito, prima in seno al Consiglio Esecutivo, poi alla Conferenza generale, di commemorare il quinto centenario della nascita del Loyola. Il padre Generale s'era proposto di esser presente, ma ne fu impedito dal Sinodo dei Vescovi. Aprì la seduta il Direttore generale aggiunto, M. Portella, rendendo omaggio all'opera del grande basco e di quelli che lo seguirono nei diversi campi della cultura (collegi, arti, scienze) di competenza dell'Unesco. Quindi presero la parola quattro gesuiti e un laico. Il p. J.-Y. Calvez, redattore-capo di «Etudes», indagò il perché della forte impronta culturale della corrente reli-

giosa che fa capo ad Ignazio, sia nella Compagnia sia anche, largamente, fuori di essa; il p. I. Pérez del Viso, della Facoltà teologica di San Miguel (Buenos Aires), analizzò l'incontro culturale ispano-guaraní; il p. A. Dou, di Barcellona, matematico, spiegò il perché dell'apostolato scientifico dei Gesuiti, e ne diede una panoramica; il prof. Luciano Patetta, dell'Università di Milano (cf. AHSI, 1992, p. 205), si trattenne sulle arti nella tradizione ignaziana, dando occasione a un vivace dibattito; il p. M. Campbell-Johnston, provinciale d'Inghilterra ed esperto di realtà sociale, mise in evidenza che la caratteristica dell'«eredità» ignaziana – condivisione della vita degli uomini e della loro cultura – è stata trasmessa e dà anche oggi i suoi frutti, magari di sangue. Nel corso del dibattito un burundese testimoniò come la nostra educazione è stata messa in pratica ai giorni nostri in una grande istituzione multirazziale in piena epoca coloniale.

Da menzionare infine che a Monaco di Baviera, Ingolstadt e Treviri sono state allestite esposizioni di alto livello, con cataloghi, delle quali AHSI ha già dato notizia (1992, p. 356-59); e che sia la Generalitat de Catalunya sia la Città di Manresa hanno assegnato alla Compagnia il premio dell'anno: quella, la Croce (la placca) di S. Giorgio; questa, la Medaglia d'Oro della Città, attribuita all'unanimità in novembre 1990 in una sessione straordinaria del Consiglio cittadino.

III. Notizie varie.

Nel 1991 cadde anche il quarto centenario della morte di san Luigi (21 giugno). La data venne debitamente solennizzata sia a Roma (anche con uso di mass media e l'apposizione di una lapide nel palazzo dove egli sostò prima di entrare a S. Andrea), sia specialmente nella diocesi di Mantova, che indisse dal 9 marzo (data della nascita) al 1º novembre un «anno aloisiano», che ebbe un successo inatteso. Più di mille i pellegrinaggi collettivi a Castiglione, 66 dei quali da 12 Paesi esteri (Europa e America, ma anche Filippine e Ghana), con quasi 5000 partecipanti. A Castiglione il 21 giugno presiedette la solenne celebrazione il p. Generale. mentre al pomeriggio del giorno seguente giunse da Roma Giovanni Paolo II, che additò in Luigi un modello anche per i giovani d'oggi. La ricorrenza è stata accompagnata, naturalmente, da produzione letteraria, che conta anche opere di valore durevole e di soggetto nuovo, come la storia del casato del Santo (Bibl. 1991, n. 1050), la biografia della madre e uno studio scientifico della Basilica castiglionese (1992, nn. 1479 e 871). Delle *Lettere e Scritti* di Luigi, editi nel 1990, si è dovuto subito procedere a una seconda edizione per esaurimento della prima, includendovi due altre lettere sfuggite, di cui una sinora ignota, pare del dicembre 1585 (1992, n. 1469).

Per F. Spee si è trattato invece del quarto centenario della nascita, e in Germania la ricorrenza è stata debitamente onorata. A Düsseldorf è stata allestita un'esposizione, con un grosso Catalogo, ed edita una copiosa miscellanea (Bibl. 1992, nn. 1958, 1959).

Alla fine di giugno nel luogo natale del p. E. F. Chino – Segno, frazione di poco più di 500 abitanti del comune di Taio in Val di Non (Trento) – l'arcivescovo di Trento ha benedetto il monumento equestre in bronzo dorato che la patria ha voluto erigere al suo grande figlio. È opera dello scultore messicano Julián Martínez. La Provincia di Trento curò per l'occasione la traduzione italiana di un'opera del p. Chino (Bibl. n. 1017).

Nei giorni 7-9 gennaio si è tenuta a Londra una conferenza sulla «espulsione e soppressione dei Gesuiti nel secolo decimo ottavo come problema europeo e coloniale», organizzata dai proff. Robert Oresko, dell'Institute of Historical Research dell'Università di Londra, e Abbé Jean-Robert Armogathe, dell'Ecole pratique des Hautes Etudes di Parigi.

Tra la ricca produzione letteraria per l'anno 1991 intorno a s. Ignazio raccolta nella Bibliografia dell'AHSI 1992, meritano di essere messe in evidenza le traduzioni citate nei nn. 160, 196, 327 (due), 386, 391 (due), e le nuove biografie elencate sotto i nn. 213, 252, 300, 399. Relativamente alla storia della Compagnia, i due nn. 912 (espulsione dal Portogallo nel 1759) e 912 (i quattro secoli nel Mozambico). – Circa le persone: la biografia di F. Arena; i molti scritti (1153-94) usciti – com'era da attendersi – in occasione della morte (5.2) del p. Pedro Arrupe, generale dal 1965 al 1983; dell'ampia bibliografia sul v. Balthasar (1204-59) le due monografie in italiano dei nn. 1205 e 1222; un volume di lettere inedite del Boscovich; gli Atti del Colloquio berlinese del 1988 intorno a Gracián (1502); la traduzione in spagnolo della biografia del p. Guitton su san Claudio La Colombière; la monografia sul p. Prémare; la riproduzione in facsimile del Dizionario vietnamese-portoghese-latino compilato dal p. de Rhodes a Roma nel 1651; un'opera mistica finora sconosciuta del p. A. Ruiz de Montoya; la riedizione con aggiunte del volume del p. Väth su Schall, in vista del vicino quadricentenario della nascita; la corrispondenza di p. Secchi con lo Schiaparelli.

IV. Defunti.

Il 7 gennaio a oltre novant'anni, terminava la sua vita a Loyola, dove si era ritirato da un anno, il p. Ricardo García Villoslada, dal 1948 al 1972 cattedratico di storia «recentior» nella Facoltà di Storia ecclesiastica della Gregoriana, e uno dei più distinti scrittori recenti di storia nostra. Era nato a Los Arcos (Navarra) il 26 aprile 1900, ed entrato nella Compagnia a Loyola il 29 giugno 1916. Dopo gli studi filosofici dal 1923 per tre anni insegnò lettere e storia nel nuovo collegio di Caracas (Venezuela, missione della provincia castigliana). Fu ordinato sacerdote a Oña nel 1929 e subito dopo la teologia fece il terz'anno di probazione a Manresa. Si specializzò quindi in storia della Chiesa, per due anni alla Facoltà di scienze storiche dell'Università di Monaco e per un anno a Roma, nell'appena iniziata Facoltà di Storia ecclesiastica, preparando, sotto la direzione del p. Leturia, la tesi intorno all'Università di Parigi nel primo Cinquecento: il volume relativo uscì nel 1938 («Analecta Gregoriana»). Cominciò il suo insegnamento nel teologato in esilio a Marneffe (Belgio) per un triennio, proseguendolo a Durango e a Oña dopo il rientro. Nel 1941 fu cooptato nella nuova Università Pontificia di Salamanca, donde nel 1948 passò alla Gregoriana. Le sue brillanti lezioni, nelle quali era aiutato dal suo temperamento poetico, sui grandi temi dei secoli xv e xvi, Umanesimo e Riforma, affascinavano gli uditori. Alieno dal partecipare ad attività scientifiche pubbliche, dedicò alla penna il tempo lasciato libero dall'insegnamento (elenco degli scritti, recensioni escluse, fino al 1980, in «Hispania Sacra», 1980, miscellanea che la rivista gli dedicò per l'80°, pp. III-XII; su tutti spiccano i due volumi *Martín Lutero: el fraile hambriento de Dios; en lucha contra Roma,* Madrid 1973, BAC maior, frutto di dodici anni di impegno; 2ª ed. corretta e aumentata, 1976).

Intorno a s. Ignazio cominciò a scrivere nel 1940, con l'articolo in «Razón y Fe»: *Humanismo y Contrarreforma, o Erasmo e Ignacio de Loyola* (vol. 118, p. 5-36), primo approccio di un tema che sfocerà nell'importante volume: *Loyola y Erasmo. Dos almas, dos épocas* (Madrid 1965; cf. AHSI 1968, 171-173). L'anno appresso pubblicò un *Manual de Historia de la Compañía de Jesús* (Burgos), che nella seconda edizione del 1954 (Madrid) si convertì in quel che di meglio all'epoca si poteva indicare in argomento (AHSI 1965, p. 222). Nello stesso anno 1954, per il quarto centenario della Gregoriana, ebbe pronta la meritevole *Storia del Collegio Romano* fino al 1773, abbozzo della grande storia documentata che restò un desiderio. La biografia ignaziana edita per il quarto centenario della morte: *Ignacio de Loyola. Un español al servicio del pontificado* (Zaragoza 1955) pur non riuscendo perfetta per l'urgenza della data, è opera di maestro, e segnò un passo avanti rispetto alle precedenti, e una nuova impostazione, estendendosi molto di più nel generalato che nei fatti precedenti (AHSI 1956, p. 618-20). Passato da 460 pagine a 1060, il *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía* (Madrid 1986; AC maior) è divenuto la più importante delle moderne biografie del Santo, pregevole anche letterariamente (AHSI 1987, p. 301), tradotta già pertanto in italiano e portoghese. Alla nostra rivista, oltre a molte recensioni, diede un documentato articolo sulla musica nel Seminario romano.

Il nome del p. József Fejér, deceduto improvvisamente a 78 anni il 31 luglio a Budapest, appena arrivatovi per le vacanze, sarà a lungo benedetto da quanti si interessano dei gesuiti dei secc. XVI-XVIII. Egli infatti ha loro approntato quello strumento di lavoro da lungo tempo desiderato, che è l'elenco dei defunti della Compagnia tra il 1540 e il 1740. Nato a Győr il 15 settembre 1913, entrò diciottenne il 7 settembre 1931 nel noviziato di Budapest, dove poi studiò un anno di lettere e i tre di filosofia. Senza interruzione – perché i superiori, notando la sua spiccata disposizione per la matematica, l'avevano destinato all'insegnamento – intraprese la teologia, i primi due anni (1937-1939) a Innsbruck, gli altri due a Roma, dove ricevette il sacerdozio nel 1940. Dopo aver studiato per un anno fisica e matematica all'Università di Budapest, iniziò (1942) il biennio a Roma. Lo interruppe però dopo il primo anno per insegnare subito la cosmologia: due anni a Kassa (oggi Košice in Slovacchia), un terzo a Szeged. Finì quindi il biennio, seguito dalla terza probazione a Paray-le-Monial. Nel 1948 conseguì il dottorato alla Gregoriana: la tesi, edita nel 1951, anche se di piccola mole costituisce un reale contributo alla storia della filosofia naturale nella Compagnia (*Theoriae corpuscolares typicae in universitatibus Societatis Iesu saec. XVIII et Monadologia kantiana. Doctrina J. Mangold, G. Sagner, R. J. Boscovich, B. Stattler;* cf. AHSI, 1952, p. 366-67). Ritornò illegalmente in Ungheria lo stesso anno 1948, riuscendo a evaderne l'anno appresso, e riprese l'insegnamento nello scolasticato in esilio a Chieri (1949-1951); passò con esso a Eegenhoven-Lovanio e nel 1953-54 salì ivi stesso sulla cattedra di ontologia nello scolasticato del Belgio meridionale, che occupò fino al 1958, quando venne chiamato a Roma come aiutante nell'ARSI.

Qui il compito di redigere in unico elenco alfabetico i nomi dei defunti registrati in parecchi volumi della collezione «Historia Societatis» portò ai sette fascicoli in 4°, moltiplicati in rotaprint, dei *Defuncti primi saeculi .... secundi saeculi Societatis Iesu:* due per il primo secolo, secondo due gruppi di Assistenze (1982-83; riproduzione dell'edizione dattilografata in poche copie nel 1971 e 1976); cinque, in ordine unificato, per il secondo secolo (1985-91). Il lungo tempo occorso per giungere alla fine fu dovu-

to al trattarsi di tutt'altro che di mera compilazione e ordinamento alfabetico. Il p. Fejér, come accenna iniziando la serie del secondo secolo, si impegnò a completare nella misura necessaria i dati offerti dalla registrazione ufficiale: anzitutto aggiungendo a ogni defunto la provincia di appartenenza, e la qualifica di scolastico o coadiutore là omessa; poi colmando le tante lacune degli stessi elenchi ufficiali. I due intenti, di importanza evidente, gli hanno imposto, come è facile intuire, un grosso lavoro e una lunga pazienza nella consultazione di tutte le fonti disponibili nell'ARSI. Anche dopo questa diuturna fatica, l'autore si dichiara conscio che l'elenco dei defunti dei primi due secoli della Compagnia non è risultato completo, e per questo non dà che come provvisoria la sua edizione. Ma chissà se e quando sarà possibile averne una scientifica.

Parallelamente all'attività archivistica il p. Fejér ne condusse un'altra, nascosta, ma assai apprezzata e feconda, di confessore di tanti alunni della scuola Pio IX dei Fratelli di N.S. della Misericordia, che sorge di fronte alla Curia.

Era nel suo 85º anno il p. Ernest Joseph Burrus quando morì a New Orleans l'11 dicembre. Era stato per venticinque anni, dal dicembre 1950 al gennaio 1975, membro dell'IHSI a Roma. Nato a El Paso da genitori alsaziani il 20 aprile 1907, entrò nel noviziato di Grand-Coteau (Louisiana) il 7 settembre 1925. Dopo la formazione in patria, per lo studio della teologia passò in Europa, prima a Valkenburg, poi a Innsbruck, dove ricevette l'ordinazione sacerdotale il 17 luglio 1938 e da dove i nazisti lo deportarono in Italia nel marzo 1939. Dal 1941 per un decennio insegnò brillantemente materie letterarie nel giuniorato della sua provincia a Grand-Coteau; ma a un certo punto venne interessato alla storia e letteratura messicana, e già nel 1949 curò l'edizione paleografica della *Historia de México*, la prima storia completa del Messico coloniale, scritta dal p. Andrés Cavo nel suo esilio italiano. L'anno appresso aiutò il p. Zubillaga nelle sue ricerche nella biblioteca universitaria di Austin (Texas), e insieme progettarono un'edizione critica della Storia della Compagnia nella Nuova Spagna che, parimente nell'esilio, pubblicò il p. F. J. Alegre. Allo scopo venne all'Istituto. Un primo frutto di questo lavoro è il grande articolo biografico in AHSI 1953 (p. 439-509). E quanto cominciasse subito ad accompagnare al lavoro fondamentale, scritti di soggetti diversi, parecchi anche estesi e importanti, lo documenta la sua bibliografia pubblicata in AHSI, 1983, per il suo 75º d'età (174 numeri; a p. 190-193, un suo più particolareggiato profilo). Per alcuni anni fu anche segretario dell'«Archivum» (1951-1956) e direttore della «Bibliotheca Instituti» (1953-1956). Nel 1964 quando già era stato costretto a ridurre il suo intenso ritmo di lavoro a motivo di una serie affezione cardiaca, dette principio a una particolare sezione entro le pubblicazioni dell'IHSI, la «American Division», alla quale aveva pensato fin dal 1957, e che aprì generosamente anche ad argomenti non americani. Gli fu tema di speciale predilezione la figura del p. E. F. Kino e le aree da lui coltivate (Messico settentrionale, Bassa California, Arizona). Al suo impulso si deve che il missionario trentino sia entrato nel Campidoglio di Washington a rappresentare l'Arizona, e ne sia stata ritrovata la tomba e attivata la causa di canonizzazione. Partito da Roma – dove però per più anni fece ritorno per un mese – passò a Tucson (Arizona) come ricercatore presso l'Università; tre anni dopo, per i raggiunti limiti d'età, si trasferì a El Paso e vi esercitò, aiutato dalla conoscenza di più lingue, un proficuo ministero pastorale, come del resto aveva sempre fatto quando gli si era porta l'occasione. Una crisi di salute lo colse nel 1988 e fu trasportato all'infermeria provinciale di New Orleans. Nel 1961 la Saint Louis University gli aveva conferito *honoris causa* il grado di Litterarum Doctor per il valido aiuto prestatole per un decennio nel realizzare il programma di microfilmare la Biblioteca Vaticana.

La Bibliografia citata dell'AHSI 1983 arriva al 1982. Sono da aggiungere un profilo della santità di Kino (AHSI 1984, n. 729), un volume sulla Bassa California e l'ultimo, ampio contributo alla nostra rivista nel 1984 su gesuiti messicani in epoca coloniale (1985, nn.446, 447).

Se il card. HENRI DE LUBAC, la cui lunga vita di 95 anni ebbe una fine gloriosa a Parigi il 4 settembre di quest'anno, non è stato uno storico della Compagnia, va però qui degnamente ricordato per i tanti scritti intorno al p. Teilhard de Chardin, suo amico, e coinvolto con lui nelle vicende della «Nouvelle théologie». Ne sostenne la sostanziale ortodossia, specialmente col fondamentale e tempestivo volume del 1962, molto tradotto: *La pensée religieuse du Père Pierre Teilhard de Chardin* (376 p.; cf. POLGÁR, *Bibliographie ...*, III, n. 21841); ad esso seguirono altri due nel '64 e '66, sulla preghiera del p. Teilhard, e su lui come missionario e apologista (*ibid.*, nn. 21842-43), anch'essi con varie traduzioni (sui tre libri: AHSI 1967, pp. 355-56, 357-59); quindi nel 1968 il volume sul testo teilhardiano *L'éternel-féminin* unitamente al saggio *Teilhard et notre temps* (n. 22389; AHSI 1980, p. 516-17); da ultimo nel 1977 de Lubac consegnò sull'amico una propria preziosa testimonianza: *Teilhard posthume. Réflexions et souvenirs* (n. 21334; AHSI 1980, p. 521). Ma lungo questi anni egli o pubblicò o annotò o introdusse parecchi volumi dell' epistolario del p. Teilhard (nn. 21222, 21224, 21228 [AHSI 1967, pp. 342-43, 345], 21227 [corrispondenza con Blondel; ibid., p. 361-62], 21232 [*Lettres intimes* a Valensin, Solages, lui e Ravier; ibid. 1980, p. 483-84] e gli *Ecrits du temps de la guerre* (n. 21219/12; ibid. 1967, p. 345-46).

Il p. de Lubac ha poi ben meritato della nostra storia anche col lasciarci alla fine insostituibili testimonianze su se stesso in *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* (Namur 1989, a cura di altri; AHSI 1990, p. 175-76) e anche nelle *Lettres de M. Etienne Gilson* a lui (Paris 1986; ibid. 1987, p. 232). Era nato a Cambrai il 20 febbraio 1896. Iniziò il noviziato nella provincia di Lione in esilio in Inghilterra il 9 ottobre 1913, ma lo interruppe per la guerra riprendendolo solo nel 1920. Fece la filosofia a Jersey, la teologia i primi due anni di nuovo in Inghilterra a Ore Place, Hastings, gli ultimi due a Lione (Fourvière) dove il teologato lionese s'era fissato. Qui, a formazione finita, insegnò apologetica nella Facoltà cattolica, insegnamento che sboccò, all'indomani della seconda guerra mondiale, nei noti libri che gli diedero fama e amarezze. Dopo un triennio passato a Parigi, riprese l'insegnamento lionese. Paolo VI lo nominò membro della Commissione teologica internazionale (1968-1974); Giovanni Paolo II, cardinale in febbraio 1983. Per la sua bibliografia v. AHSI 1976, p. 208-9.

Printed in Italy – Photocomposition by Institutum Historicum S.I.

ISSN 0037–8887

Finito di stampare il 16 aprile 1993
Tipografia Poliglotta della Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta, 4 – 00187 Roma

MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU
VOLL. 142-143

MONUMENTA ANGLIAE

I – II

ENGLISH AND WELSH JESUITS: CATALOGUES (1555–1640)

Collected and Edited
by
Thomas M. McCoog, S.J.

In the years between the foundation of the Society of Jesus (1540) and the initiation of a Jesuit mission to England (1580), the Englishmen who entered the Jesuits were sent to the novitiates of other provinces where they later worked and eventually died. Some, such as Thomas Anglus or Christopher Anglus, were known simply by their nationality; others translated their names into the language of their host province, e.g.Thomas Stephens became Thomás Estéval in Goa and John Yates, João Vicente in Brazil. The frequent use of an alias increased the problem of identification. The same man appears with different names, e.g. Ignatius Stafford was also known as Ignatius Lee, Ignatius Stephens, and by his real name Robert Badduley. To establish the identifies of the English Jesuits, Thomas M. McCoog, S.J. has perused the extant catalogues in the Jesuit Archives, Rome for any information concerning English and Welsh men in the Society from 1555 until 1640. The results have been published in the first two volumes of the newly established *Monumenta Angliae*. Besides the catalogues, the two volumes contain an explanation of the various types of catalogues within the Society, a short history of the English Jesuits, and, especially valuable, a biographical summary of each Jesuit with full bibliographical information.

I CXXII-438 p.	Lit. 70.000
II 548 p.	Lit. 70.000

ROME
INSTITUTUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU
Via dei Penitenzieri, 20

MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU

VOL. 144

MONUMENTA NOVAE FRANCIAE

VI
RECHERCHE DE LA PAIX
(1644-1646)

Par

LUCIEN CAMPEAU, S.I.

Les documents de ce volume présentent le tableau d'une infime colonie française aux prises avec l'agressivité d'une nation iroquoise, les Agniers, qui manient pour la première fois les armes européennes sans avoir quitté l'état d'esprit et les conditions matérielles d'un monde humain dont l'évolution technique rend impensables ces instruments de mort. C'est le choc de deux psychologies humaines isolées l'une de l'autre depuis toujours et inconscientes des effets brutaux d'une telle rencontre. Les effets en étaient imprévisibles; la situation qui en résulte est tout à fait déroutante à l'une comme à l'autre.

44*-806 p. Lit 110.000

ROMAE
INSTITUTUM HISTORICUM S.I.
Via dei Penitenzieri, 20,
00193 Roma, Italia

MONTRÉAL
LES ÉDITIONS BELLARMIN
165, rue Deslauriers, H4N 2S4
Saint-Laurent, Québec

NOTAE COMPENDIARIAE

SI = *Archivum Historicum Societatis Iesu.* Romae 1932 ...
SI = Archivum Romanum Societatis Iesu.
SI = *Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu.* Romae 1941 ...
= Fondo Gesuitico in ARSI
itutum Societatis Iesu. 3 vol. Florentiae 1892-1893.
SI = *Monumenta Historica Societatis Iesu:*
obadilla = *Bobadillae Monumenta.* Madrid 1913, reimpressio 1970 (46).
orgia = *Sanctus Franciscus Borgia, quartus Gandiae dux et Societatis Iesu praepositus generalis tertius.* 5 vol. Madrid 1894-1911 (2 23 35 38 41).
roët = *Epistolae PP. Paschasii Broëti, Claudii Jaji, Joannis Codurii et Simonis Rodericii Societatis Iesu.* Madrid 1903, reimpressio 1971 (24).
at. Prov. Austr. = *Catalogi Provinciae Austriae.* Ed. L. LUKÁCS. 2 vol. Romae 1978-1982 (117 125).
hronicon = *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu historia.* Auctore J.A. DE POLANCO. 6 vol. Madrid 1894-1898 (1 3 5 7 9 11).
onstitutiones I = *Monumenta Constitutionum praevia.* Romae 1943 (63).
onstitutiones II = *Textus hispanus.* Romae 1936 (64).
onstitutiones III = *Textus latinus.* Romae 1938 (65).
irectoria = *Directoria Exercitiorum spiritualium (1540-1599).* Ed. I. IPARRAGUIRRE. Romae 1955 (76).
oc. Ind. = *Documenta Indica.* Ed. J. WICKI (vol. 14-16 coed. J. GOMES). 18 vol. Romae 1948-1988 (70 72 74 78 83 86 89 91 94 98 103 105 118 123 127 132 133).
oc. Mal. = *Documenta Malucensia.* Ed. H. JACOBS. 3 vol. Romae 1974-1984 (109 119 126).
pp. Ign. = *Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones.* 12 vol. Madrid 1903-1911, reimpressio 1964-1968 (22 26 28 29 31 33 34 36 37 38 40 42).
pp. Mixtae = *Epistolae mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae.* 5 vol. Madrid 1898-1901 (12 14 17 18 20).
xerc. Spir. = *Exercitia spiritualia. Textus antiquissimi.* Edd. I. CALVERAS – C. DE DALMASES. Romae 1969 (199).
aber = *Fabri Monumenta. Beati Petri Fabri, primi sacerdotis e Societate Iesu epistolae, Memoriale et processus.* Madrid 1914, reimpressio 1972 (48).
ontes doc. = *Fontes documentales de S. Ignatio de Loyola.* Ed. C. DE DALMASES, Romae 1977 (115).
ontes narr. = *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis.* Ed. C. DE DALMASES. 4 vol. Romae 1943-1965 (66 73 85 93).
ainez = *Lainii Monumenta. Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii secundi praepositi generalis Societatis Iesu.* 8 vol. Madrid 1912-1917 (44 45 47 49 50 51 53 55).
Litt. quad. = *Litterae quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis, in quibus aliqui de Societate Jesu versabantur.* 7 vol. Madrid 1894-1932 (4 6 8 10 59 61 62).
Mon. Ant. Flor. = *Monumenta Antiquae Floridae, 1565-1572.* Ed. F. ZUBILLAGA, Romae 1946 (69).
Mon. Ant. Hung. = *Monumenta Antiquae Hungariae.* Ed. L. LUKÁCS. 4 vol. Romae 1969-1987 (101 112 121 131).
Mon. Bras. = *Monumenta Brasiliae.* Ed. S. LEITE. 4 vol. Romae 1956-1960 (79 80 81 87).
Mon. Iap. = *Monumenta Historica Iaponiae.* Ed. J. F. SCHÜTTE. Romae 1975 (111).
Mon. Mex. = *Monumenta Mexicana.* Ed. F. ZUBILLAGA. 7 vol. Romae 1956-1981 (77 84 97 104 106 114 122).
Mon. Nov. Franc. = *Monumenta Novae Franciae.* Ed. L. CAMPEAU. 3 vol. Romae 1967-1987 (96 116 130).
Mon. paed. = *Monumenta paedagogica.* Ed. L. LUKÁCS, 5 vol. Romae 1965-1986 (92 107 108 124 129).
Mon. Per. = *Monumenta Peruana.* Ed. A. DE EGAÑA (vol. 7 coed. E. FERNÁNDEZ, vol. 8 ed. E. FERNÁNDEZ). Romae 1956-1986 (75 82 88 95 102 110 120 128).
Nadal = *Epistolae P. Hieronymi Nadal Societatis Jesu ab anno 1546 ad 1577 (et alia scripta), 5 vol. (vol. 5 ed. M. NICOLAU), 1898-1962 (13 15 21 27 90).*
Pol. Compl. = *Polanci Complementa. Epistolae et commentaria P. Joannis Alphonsi de Polanco e Societate Jesu.* 2 vol. Madrid 1916-1917 (52 54).
Regulae = *Regulae Societatis Iesu.* Ed. D. FERNÁNDEZ ZAPICO. Romae 1948 (71).
Ribadeneira = *Ribadeneira. Patris Petri de Ribadeneira Societatis Jesu sacerdotis Confessiones, epistolae aliaque scripta inedita.* 2 vol. Madrid 1920-1923 (58 60).
Salmeron = *Epistolae P. Alphonsi Salmeronis Societatis Jesu.* 2 vol. Madrid 1906-1907 (30 32).
Xavier = *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta.* Ed. G. SCHURHAMMER et J. WICKI. 2 vol. Romae 1944-1945 (67 68).
MMERVOGEL = Carlos SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jèsus.* 10 vol. Paris 1890-1909, reimpressio vol. 1-10 + 12 1960.

ANNO LXII. FASC. 124 IUL. – DEC. 1993

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

PERIODICUM SEMESTRE

ROMAE

VIA DEI PENITENZIERI, 20

INDEX RERUM

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

Subscriptionis pretium in annum 1994: pro Italia Lit. 50.000, extra Italiam U.S.$ 50.00
Inscriptio litterarum tam pro administratione quam pro redactione:
Arch. hist. S.I. – Via dei Penitenzieri, 20 – 00193 Roma, Italia – c/c 33329004
Subscriptio censetur continuata quoad contrarium non significatur.

COMMENTARII HISTORICI

GESUITI E SCIENZA
NOTE SU UN RECENTE VOLUME

DOTT. ANITA MANCIA – Roma.

I. PREMESSE STORICO-METODOLOGICHE.
INDIVIDUAZIONE DEL MODELLO GESUITICO: STORIOGRAFIA E SCIENZA.

Il libro di Ugo Baldini *«Legem impone subactis». Studi su filosofia e scienza dei gesuiti in Italia 1540-1632* (Roma, Bulzoni 1992) 602 pp. si inserisce negli interrelati orizzonti degli indirizzi e ricerche della storiografia scientifica novecentesca sulle tematiche gesuitiche o afferenti più o meno latamente i gesuiti, e della complessa biografia scientifica dell'autore. Questi, da almeno quattordici anni, recupera alla memoria storica settori poco conosciuti o del tutto ignorati della produzione scientifica della Compagnia di Gesù[1].

Il libro, in questo quadro, raccoglie in unità alcuni dei contributi contenuti in varie pubblicazioni periodiche comprese nell'arco di tempo dal 1981 al 1989, con alcune parti integralmente nuove ed altre modificate rispetto agli

---

[1] Per la messa a fuoco della produzione scientifica del Baldini e di altri autori su tematiche gesuitiche, o in qualche modo afferenti ai gesuiti, si rinvia il lettore alla *Bibliografia* che segue rispettivamente, il primo saggio che dà il titolo al libro, *Legem impone subactis* 71-73, *Clavio e la theorica planetarum* 152-153, *Nuova Astronomia e Vecchia fisica. La reazione dei filosofi del Collegio Romano alla nuova cosmologia (1604-1618)* 280-281; *Bellarmino tra vecchia e nuova scienza* 342-344; *L'origine della scuola scientifica della provincia veneta ed i rapporti con Galileo* 396-400; *La scuola scientifica della provincia dal 1606 al 1660* 462-465; *Appendice II. I professori di matematica e filosofia nel Collegio Romano 1553-1632, e la documentazione manoscritta della loro attività* 583-585. Ciascuna di queste bibliografie raccoglie insieme le fonti e gli studi – articoli e libri – sulle tematiche gesuitiche o afferenti i gesuiti, il loro tempo, personalità vissute fra XVI e XVIII secolo. Esse si prestano, per chi lo voglia, ad uno studio critico, almeno a livello statistico, sullo stato della ricerca scientifica in merito a quelle tematiche. Certo si tratterà di un primo studio, almeno indicativo di linee di tendenze nell'ambito della storiografia. Accanto alle bibliografie, merita attenzione l'apparato critico delle note, che sono erudite, bibliografiche, filosofiche e biografiche. Queste ultime sono molto utili. Forniscono infatti dati di prima mano su autori poco studiati e poco noti – p. es. O. Maelcote e B. Torres – o sconosciuti. Sono particolarmente interessanti per la ricchezza e l'accuratezza delle notizie che forniscono, le note all'Appendice II *I professori di matematica e filosofia nel Collegio Romano, 1553-1632, e la documentazione manoscritta della loro attività 1572-1582.* Ma non bisogna nemmeno dimenticare quelle ai due saggi sulla provincia veneta della Compagnia di Gesù, perché forniscono dati su Achille Gagliardi (1539-1607), Bernardino Rossignolo (1547-1613), B. Confalonieri (1552-1618), Paolo Valla (1561-1612), «uomini che per formazione e ruolo poterono essere interlocutori di Galileo» 371.

articoli originari, che il Baldini segnala nell'Avvertenza al testo[2]. Il loro centro unitario, arricchito da molti e diversi elementi, è l'astronomia, scienza di punta fra il 1572, anno dell'apparire della *nova*, e il 1632, anno della pubblicazione del *Dialogo* galileiano, che apre una fase concettuale nuova.

Insieme e nello sfondo dei saggi che formano il tessuto di questo libro, occorre ricordare qui lo sforzo di maggior peso dello studioso in collaborazione con il Napolitani: l'edizione dell'Epistolario di Cristoforo Clavio (1532-1612), personalità di grandissimo spicco scientifico della Compagnia di Gesù. Tale edizione costituisce la base per ogni ricerca approfondita sull'illustre scienziato e sulla trama di relazioni molteplici e ampie che egli intrecciò con il mondo culturale del suo tempo. Di queste interconnessioni e trame assai estese il recentissimo Convegno Internazionale «*Christoph Clavius e l'attività scientifica dei gesuiti nell'età di Galileo*», tenuto presso l'Università di Chieti, è intento di analisi e di comprensione assai articolate, che attende di essere studiato e vagliato.

Date queste premesse generali il presentare un'opera densissima e sorvegliatissima per linguaggio e profondità di contenuti, richiede preliminarmente un approccio alle linee di metodologia ed all'orizzonte storiografico nel quale l'autore pone la sua ricerca. Di qui si può passare a mettere in evidenza i complessi ed articolati contenuti del libro a partire dall'enucleazione di un dato fondamentale, che è essenziale per comprendere il modo di lavorare dell'autore: la lettura dei testi e delle personalità del mondo della scienza gesuitica, contestuale ed attentissima a ricostruire le tappe del processo genetico delle idee delle persone coinvolte nell'esame storico, ai fini di una sua delineazione d'insieme articolata e scandita cronologicamente.

Il libro di Baldini non è un manuale di storia della scienza della Compagnia di Gesù, piuttosto si compone, come egli preferisce dire, di una serie di sondaggi su di essa; nemmeno è scritto per i gesuiti. È scritto per i cultori della storia del pensiero scientifico e della cultura italiane in un periodo di crisi del vecchio modello scolastico-rinascimentale di scienza, che trova tuttavia una nuova vitalità nell'elaborazione teorica dell'Ordine. Esso si salda intorno ad un nucleo complesso teologico-metafisico-fisico-matematico di tipo aristotelico-tomistico proposto dalla Compagnia di Gesù nella sua componente spagnola, prima del progressivo ed inesorabile decadere prodotto dagli sviluppi della ricerca sperimentale in astronomia, fisica e matematica.

Le aree che l'opera indaga sono quelle dell'astronomia e della mathesis mixta, le più pronte a recepire il nuovo ed a veder modificato il loro assetto a seguito della messa in opera di pratiche osservative che smentiscono le teorie

---

[2] Baldini precisa che il suo volume «raccoglie scritti in parte inediti, in parte già pubblicati, ma qui ristampati con alcune modifiche» p. 15. Seguono indicazioni dei capitoli nuovi e delle appendici, nonché di quelli derivanti da sue pubblicazioni. Vogliamo ricordare qui, per la loro rilevanza le due appendici, precedute rispettivamente da una pagina di introduzione (Appendice I) e inserite nel contesto di un commento (Appendice II): *Appendice I: La* Theorica solis *di Cristoforo Clavio* 469-564; *Appendice II: I professori di matematica e filosofia nel Collegio Romano, 1553-1632, e la documentazione manoscritta della loro attività* 565-582.

precostituite. Pertanto questa presentazione, dopo aver esaminato il merito dei preliminari metodologici, entrerà nel vivo dei contenuti alla luce ravvicinata delle letture dell'autore, che studia opere e scrittori altamente significativi per i cambiamenti, anche marginali, però sempre importanti, di strutture o parti delle strutture del modello scientifico vigente. Di esse offrirà alcuni esempi: le linee di una storia della censura, la conferenza di Maelcote nel Collegio Romano (23 dicembre 1604), Clavio e Bellarmino.

Nella sua premessa al testo, l'autore si confronta con una serie di importanti questioni storiche e metodologiche: i limiti cronologici della formazione della filosofia gesuitica; la metodologia della ricerca; il modello della sintesi gesuitica[3] nella filosofia e nelle scienze; le tendenze della storiografia di fronte alla scienza dell'Ordine. Riguardo al primo punto, i limiti cronologici di formazione della filosofia gesuitica, gli anni fra il 1550 e il 1570 sono costitutivi per Toledo, Pereira e Fonseca. Le aggiunte di Suárez e Vázquez si situano fra 1590 e 1600. Pertanto la sintesi gesuitica era già compiuta al tempo della produzione matura di Clavio (1570-1610). Quanto alla metodologia della ricerca, due sono le modalità di approccio:

> quella che considera «isolatamente credenze, tesi, metodi e risultati, situando ciascuno nell'evoluzione dell'area tematica o disciplinare nella quale pare corretto includerlo; quella che nell'analisi approfondita dei fatti rinviene premesse concettuali, consuetudini epistemologiche, divieti formali che rinviano ad una struttura di pensiero sostanzialmente compatta e riconoscibile» (p. 9).

L'autore segue naturalmente questo secondo orientamento, che è storicamente più proficuo ed attento a cogliere i tratti del modello ovunque si manifestino. Quanto a quest'ultimo sul quale ritornerò in seguito in sede di presentazione dei suoi contenuti, di importanza centrale per cogliere analiticamente e nelle sue connessioni strutturali l'oggetto della ricerca,

> l'esperienza della sintesi gesuitica «era praticamente tutta quella della scolastica antica e recente, filtrata attraverso certe esigenze dell'umanesimo, la maggiore disponibilità di testi classici e l'applicazione ad essi di metodi filologici» (p. 11).

Questa definizione della sintesi gesuitica – ci pare la prima di una serie – ancorché molto generale e breve, contiene però tutti gli elementi atti ad una sua prima caratterizzazione. L'autore recupera infatti il nucleo della dottrina gesuitica, che è scolastico antico e recente, passato al vaglio di «certe esigenze dell'umanesimo», con il che ne circoscrive, delimitandola, la presenza, richiamando due dati: la maggiore disponibilità di testi classici, che è un prodotto

---

[3] Il termine di «modello gesuitico» viene usato da Baldini per primo, che ne prende, per dir così, la responsabilità e la novità, stabilendone le modalità d'uso. Egli lo intende come associazione degli elementi costitutivi la struttura filosofico-scientifico-teologica dimostrativa della dottrina della Compagnia, e rappresentazione schematica, che prescinde da evoluzioni mentre è attenta alla struttura. Di questa è bene ricordare in apertura di analisi due dati: la normatività e l'originalità rispetto ai contenuti che la compongono, presenti anche in altre filosofie o sistemi. Cf. al riguardo il richiamo alle pagine 18 e 19 del libro.

dell'umanesimo, sottoposto per altro alla censura dell'Ordine, e l'applicazione ad essi della filologia. La sintesi gesuitica, che già era compiuta negli anni della produzione matura di Clavio (1570-1610), non fu un prodotto dell'esistenza della Compagnia. Quest'ultima fu un prodotto di esigenze di cui la sintesi fu la razionalizzazione. Tale affermazione ulteriormente caratterizzante, vale in qualche senso e molto generalmente, precisa l'autore. Storia dell'Ordine e storia dell'acme della scienza dell'Ordine non vanno di pari passo. Il momento di massima affermazione esterna della Compagnia, il XVII secolo, è quello della crisi dell'intero corpo dottrinale. Questo si può caratterizzare ad un ulteriore livello, per mezzo di immagini, una delle quali, pur nei limiti ben avvertiti da Baldini, pare molto efficace:

> « ... La cristallizzazione apparente di una sostanza colloidale, interrotta quasi all'inizio dall'intervento di agenti che riportano la sostanza in soluzione evidenziando componenti diverse» (p. 13.

Il limite di questa immagine chimica, è la sua sincronicità. Detto con le parole dell'autore

> «la diversità delle componenti non era un fatto atemporale, ma emerse in seguito all'uso di nuovi criteri (cioè all'azione di quegli stessi agenti); questi però posero in evidenza e qualificarono in modo nuovo caratteri distintivi preesistenti» (Ibid.).

In merito al rapporto fra storiografia e scienza dell'Ordine, non si può più accettare la tesi di una estraneità del modello gesuitico alla scienza del tempo. Ciò per due ragioni: perché questo giudizio ideologicamente limitato e aprioristico ha esonerato gli storici gesuiti dall'esame dei materiali contenuti nel modello, che spesso erano interessanti; perché il modello elaborato dai gesuiti è una costruzione intellettuale, un prodotto umano, questo dato è fondamentale, che una storiografia non controversistica deve caratterizzare

> «per ciò che fu e per ciò che rivela su fatti intellettuali profondi ... indipendentemente dal suo giudizio sulla sua accettabilità e sui suoi scopi» (p. 14).

Il dato più interessante, almeno in senso storico critico, fra quelli con i quali l'autore definisce il modello gesuitico è quello di «*prodotto umano*». Insieme con esso va posto l'insistito rifiuto dello studioso di collocare la propria ricerca entro un'ottica di parte, aprioristica e ideologicamente viziata, quale è quella della storiografia controversistica. Di qui occorre muovere ed a questo occorre riferirsi per soffermarsi sulla delineazione più scientifica ed approfondita della dottrina gesuitica quale ci è proposta nel saggio di raccordo che intitola l'opera ed è nuovo rispetto agli altri: *Legem impone subactis. Teologia, filosofia e scienze matematiche nella didattica e nella dottrina della Compagnia di Gesù (1550-1630)*. pp. 19-73.

Esso dà unità e perspicuità ai contenuti di tutti gli altri saggi, offrendo le linee di una ricerca semantica dettagliata e quanto mai necessaria per coloro che non conoscono il mondo della scolastica e della filosofia medioevale: il si-

gnificato dei termini – ente, natura, naturalità, qualità, quantità, numero etc. – che ricorrono in metafisica, filosofia, fisica e matematica ed il loro uso nei testi e manuali della Compagnia di Gesù. Senza tutto questo lavoro preliminare infatti, i non specialisti non potrebbero capire aspetti fondamentali – quelli che concernono il linguaggio – attraverso i quali la Compagnia veicola la sua riflessione e il suo pensiero scientifici.

I. 1. *Caratteri del modello gesuitico di scienza. Relazioni fra le discipline. Il doppio ordine della gerarchizzazione, religioso ed epistemologico.*

Il modello gesuitico di scienza si può studiare tanto nelle sue partizioni interne (ambiti) quanto nelle relazioni intercorrenti fra esse. Entrambe le linee sono complementari perché nessun oggetto si può comprendere appieno se lo si isola, tanto più la dottrina gesuitica che è composita. Di più, l'analisi delle modalità di relazioni fra le parti consente di comprendere termini e caratteri della loro organizzazione, che è gerarchica, prima di descriverle in dettaglio. Che cosa significa dunque il titolo stesso del primo saggio *legem impone subactis?* Contiene la «decrittazione» di una immagine propria delle Accademie Partenie[4], che configura il rapporto tra filosofia, teologia e matematica. Essa segue un modello unico

> «caratterizzato da tre figure femminili in una disposizione fissa: una al centro, era seduta su un trono rialzato; le altre due erano poste più in basso e ai lati la pedana del trono. Ogni impresa era completata da un motto, anch'esso variabile lessicalmente, ma costante nel significato di base. Nel collegio di Roma questo fu *Legem impone subactis*. Altrove *Tibi serviat utraque* ... La figura in trono rappresentava la teologia e quelle ai lati la filosofia e la matematica» (pp. 19-20).

Che cosa vuol dire e come si deve intendere la nota funzione ancillare della filosofia? Essa viene proposta in modo nuovo, «più sofisticato», alla luce della distinzione fra scienze subalternanti e subalternate, che la logica dei gesuiti aveva formalizzato partendo dall'esegesi scolastica dei secondi Analitici. Una scienza si dice subalternata, per esempio in astronomia e in fisica, quando una dimostrazione data suppone una legge fisica assumendone la verità senza provarla. Si dice così che l'astronomia è subalternata rispetto alla fisica, subalternante. I risultati delle discipline subalternanti erano norme per le subalternate.

Nelle Accademie Partenie il criterio di gerarchizzazione delle parti del sapere teoretico era duplice, teologico-religioso ed epistemologico. La loro

[4] Allo stato attuale non ci sono dati sufficienti per poter studiare l'evoluzione del motto dell'Accademia Romana. Nel 1620 se ne stampò l'impresa. All'inizio del seicento, tuttavia, risale l'immagine dell'Impresa Partenia di Napoli, caratterizzata da un albero a tre punte, il cui ramo centrale si protende verso il cielo ed è più alto dei due laterali. In questa seconda configurazione rispetto a quella delle figure femminili una delle quali si trova su un trono rialzato, è lecito vedere un cambiamento. Però manca un motto che attesti la differenza di impostazione. Mancano in ogni caso elementi per uno studio del problema dell'evoluzione dei simboli delle accademie partenie.

mescolanza non era un fatto originale dei gesuiti. Tuttavia il modo e le forme dell'associazione che regolavano la subalternanza diedero vita ad un modello gesuitico. Nell'ambito del primo criterio fu possibile distinguere l'aristotelismo gesuitico da quelli alessandrinista ed averroista, avversati dalla Compagnia di Gesù. Nell'ambito del secondo fu possibile distinguere fra gli orientamenti interni all'aristotelismo per la sua interpretazione della natura e dei concetti impiegati.

Il modello di scienza, eteronomo, era fortemente condizionato dai criteri proposti. Quello epistemologico, che lasciava largo spazio alla metafisica, condizionava la fisica e la matematica. La metafisica poteva fornire principî alle altre due scienze, la fisica alla matematica e la matematica solo a se stessa. In questo sistema la logica era molto più che un elemento formale, perché assumeva l'esegesi scolastica dell'Organon. Il criterio di gerarchizzazione religioso-teologico imponeva alla fisica requisiti fattuali; quello logico-epistemologico imponeva loro un insieme di presupposizioni di metodo e categoriali di origine metafisica derivanti, in ultima analisi, dalla teologia fondamentale.

Con il tempo, man mano che la nuova scienza sperimentale progrediva e si affermava cambiando molti aspetti della dottrina aristotelica, la Compagnia di Gesù si vide costretta ad abbandonare il criterio epistemologico aristotelico di partizione delle scienze e a stabilirne un altro che toglieva valore al vecchio, mentre lasciava operare quello religioso. Esso produsse alcune conseguenze molto importanti quali il rifiuto della teoria corpuscolare, dell'eliocentrismo, delle ipotesi microfisiche di tipo corpuscolare, di alcuni modelli evolutivi del globo terracqueo. Ebbe cioè conseguenze su un numero relativo di tematiche periferiche. I condizionamenti imposti invece dal criterio epistemologico furono più pervasivi. La fisica e la filosofia naturale aristoteliche furono difese. Se ne diede una interpretazione per la quale

> «i fatti oggetto dell'indagine sperimentale e quantitativa erano la manifestazione delle strutture profonde descritte dalla metafisica e dalla filosofia naturale ... Quando tuttavia nel '700 il quadro epistemologico aristotelico era ormai stato completamente falsificato, la Compagnia lo abbandonò, rescindendo l'insieme dei legami fra teologia e metafisica da un lato e discipline empiriche dall'altro» (p. 26).

La consapevolezza avvertita dell'operare dei due criteri della gerarchizzazione caratterizzanti l'organizzazione gerarchica del modello di scienza gesuitico è un fatto degno della massima attenzione che andrebbe indagato a fondo nelle sue premesse genetiche e conseguenze. Mentre non mi posso intrattenere sulle prime, mi pare importante sottolineare le seconde per i loro effetti sul piano dell'operatività dei gesuiti e della ricerca storica. Il doppio criterio della gerarchizzazione non operò nei gesuiti, che non ne ebbero la consapevolezza. La consapevolezza della mancata differenziazione fra i due gradi della gerarchizzazione è necessaria allo storico della scienza per superare i limiti della storiografia precedente, divisa fra assoluzione e condanna della Compagnia di Gesù. Pare di poter aggiungere che la percezione di siffatto

duplice criterio ha rilevanza metodologica e didattica insieme, nonché storiografica, nel senso che tutti gli studi futuri sulla dottrina della Compagnia di Gesù ne dovranno tenere conto.

Naturalmente la comprensione avvertita della compresenza del modello di scienza gesuitica e nelle concrete opere degli autori dei due criteri della gerarchizzazione, non deve fare dimenticare la profonda ed intima interconnessione, al punto che solo un occhio intellettualmente esercitato ed epistemologicamente attrezzato è in grado di cogliere in uno stesso testo l'interconnessione di più componenti metafisiche, fisiche, matematiche, teologiche. Tale doppio criterio non opera per tutti i testi allo stesso modo, ma va inteso storicamente e relativizzato secondo una periodizzazione che distingue i testi del XVI e del XVII secolo da quelli del XVIII, in corrispondenza con i mutamenti più rilevanti del mondo della scienza e della cultura, di cui la Compagnia di Gesù è parte.

Del modello gesuitico si può dare un'altra descrizione complementare alla prima configurazione secondo l'angolazione dei contenuti.

I.2. *Altri aspetti del modello: modalità (il realismo); ambiti di partizioni e significato dei concetti (natura, ente, cosmo).*

La Compagnia di Gesù è realista in scienze. La metafisica e la fisica sono «scientiae reales» anche per effetto dell'operare del criterio di gerarchizzazione religioso fra le scienze. Dato il realismo della scienza naturale dei gesuiti, siccome ogni qualità dell'ente è ente essa stessa come la categoria ontologica della base, risulta inevitabile il rifiuto di misure e calcoli, cioè di una fisica quantitativa. Questo produce un'altra importante conseguenza nei rapporti tra fisica e matematica. Siccome la seconda assume i suoi principî senza dimostrarli dalla fisica, finisce per essere una scienza descrittiva.

La matematica è visione delle proprietà e delle relazioni di enti dati. Come si configura? È la sede di enti intelligibili appartenenti alla materia intelligibile ed estranei alla dimensione temporale. La matematica è vista come una regione particolarissima della natura, i cui enti sono puramente dimensionali, ma non localizzabili nè percepibili. Inoltre mentre in fisica il processo dimostrativo si configura come unidirezionale, in matematica non sembra esistere un nesso tra ordine causale e ordine dimostrativo; non si dà un ordine di dimostrazione causale.

Il concetto di natura.

Per la scolastica e per i gesuiti «natura» e «naturale» ricoprivano un ambito vastissimo, assai diverso da quello della scienza moderna. Tanto la scienza gesuitica quanto quella moderna usano i termini di «natura» o «natura rerum» in un senso descrittivo globale e in uno strutturale-funzionale. La differenza tra le due in merito all'uso dei concetti è di contenuto. Le categorie strutturali e funzionali aristoteliche erano infatti eterogenee rispetto a quelle «ammesse nel discorso scientifico attuale» (p. 27). La differenza più rilevante tuttavia consiste nel fatto che mentre il moderno concetto di natura è connotato dimensionalmente, quello scolastico astraeva dalla percepibilità e dalla dimensione. La fisica gesuitica era qualitativa.

L'ampiezza del termine «natura» non escludeva dall'ambito fisico enti quali gli angeli, che figuravano accato alle pietre, all'uomo, al punto geometrico, alla privazione, alla grandezza. Detto in altro modo,

> «natura» era termine più ampio che nella scienza moderna non nel senso «delle dimensioni attribuite al cosmo, ma nel senso che in quel pensiero (scolastico) distinzioni del tipo qualitativo-quantitativo, dimensionale-non-dimensionale, fisico-psicologico, sostanziale-relazionale erano introdotte in modi che non escludevano dalla natura nessuno di quei termini» (p. 28).

Come tale concetto era amplissimo, così l'influenza esercitata dalla metafisica e dall'ontologia aristoteliche sul modello teologico tomistico fu assai grande. In particolare la nozione di ente ricevette un ampliamento fino a comprendere enti molto eterogenei fra loro, come Dio, un angelo o l'uomo. La scelta realista che aveva funzione antioccamista e antinominalista, trasformava in enti tutte le parti del discorso, tranne gli articoli e le particelle grammaticali; li reificava postulando per essi altrettante sostanze: è il caso della parola «profondità, intesa come nome di un ente esistente (e definibile dal filosofo) indipendentemente dalle singole profondità misurate» (p. 28).

Quanto alla cosmologia scolastica e a quella aristotelica, le possibilità della prima erano incomparabilmente più ampie della seconda. Per la scolastica infatti, il cosmo era il risultato di un atto libero dipendente da Dio, che avrebbe potuto configurare il mondo in molti modi. La Compagnia di Gesù accettava e difendeva l'aristotelismo in fisica; però, per quanto attiene i fenomeni del cosmo

> «asseriva che Dio avrebbe potuto strutturarlo secondo un numero indefinito di parametri o leggi diversi da quelli interni al modello aristotelico-tolemaico» (p. 29-30).

Anche se l'aristotelismo fu dogmaticamente accettato dall'Ordine in fisica, il grande ampliamento della cosmologia scolastica non produsse quei risultati notevoli che ci si sarebbe potuti attendere per due ragioni: 1) l'impossibilità per l'esperimento mentale scolastico di farsi esperimento reale o di dar luogo a modelli quantitativi dei fenomeni ipotizzati; 2) le situazioni e le leggi alternative che considerava erano presentate pregiudizialmente come realtà logiche e non fisiche (p. 30).

Le due ragioni messe acutamente in evidenza dal Baldini – soprattutto la prima – devono essere tenute in considerazione soprattutto quando lo studioso passa ad esaminare negli altri saggi il rapporto fra l'esperimento scolastico accolto dai gesuiti e l'esperienza della scienza moderna, che costituisce il punto cruciale di verità/falsificabilità delle teorie della Compagnia. D'altra parte non si deve dimenticare – come nota il Baldini – che la staticità della fisica gesuitica tradizionale, prodotta da ragioni strutturali, non impedì al Bošković (1711-1787) che conosceva la scienza moderna ad alto livello, di elaborare

> «concezioni di grande originalità, che la fisica matematica di modello galileiano non era, verosimilmente, sufficiente a produrre: di fatto, non ne produsse di comparabili in altri autori nei quali quella tradizione mancò» (p. 30).

Questa osservazione è di grande importanza. Essa attesta se non la vitalità, certo l'ampiezza delle due tradizioni – scolastica e moderna – che confluiscono originalmente in Bošković.

I.3. *Struttura profonda del modello di filosofia naturale gesuitico (aspetto genetico-ontologico).*

Baldini descrive in questi termini la struttura ontologica deduttiva del modello di scienza gesuitico:

«la struttura profonda del modello di scienza gesuitico si formava secondo un assetto gerarchico piramidale dai concetti più generali della teoria dell'ente alle realtà naturali più circoscritte. Tale configurazione avveniva mediante l'aggiunta al genus della differentia specifica, che consentiva di costruire livelli di realtà (e dunque articolazioni regionali) in senso «discendente», mediante somma di attributi. Le modalità di contenuto di questa strutturazione rientravano, come detto, in un ambito altamente tomistico. La strutturazione esterna non corrispondeva però a questo assetto di stretta origine ontologica, che di per sé avrebbe richiesto una esposizione sistematico-deduttiva, ma ad uno di origine storico-consuetudinaria, anch'essa di matrice scolastica, che richiede però considerazioni apposite» (p. 37).

La genesi ontologica e le articolazioni delle parti secondo un modello deduttivo non bastano a descrivere la sua strutturazione esterna. Questa non va indagata soltanto a livello deduttivo-formale, dal più generale al particolare mediante aggiunta di attributi, ma anche a livello dell'organizzazione didattica nel tempo.

I.4. *L'insegnamento delle scienze nelle scuole della Compagnia*

Il metodo e i contenuti dell'insegnamento della filosofia nelle scuole gesuitiche seguono l'aristotelismo scolastico di derivazione iberica, di cui Domingo di Soto (1494-1560) era il tramite, allora particolarmente vitale al contrario di quello italiano. Egli influenza Francisco Toledo (1533-1596), uno fra i più influenti professori del Collegio Romano, e diffonde la tradizione dei calculatores a Roma e a Coimbra. Influisce sui professori di Roma anche la scuola aristotelica di Padova, come appare nel caso di Pereira (1535-1610), benché alcune sue teorie fossero respinte, perché in odore di averroismo.

Baldini concentra la sua analisi sulla didattica gesuitica nel Collegio Romano[5], dove operavano Clavio e Grienberger (1564-1636) e nella provincia

---

[5] Il Collegio Romano non fu il primo ad iniziare i corsi superiori. Fu però il primo «e restò per diversi anni l'unico, nel quale esistesse un insegnamento stabile della matematica. Questo, unitamente alla migliore qualità media dei suoi docenti e al fatto che vi studiò buona parte di coloro che tra la fine del secolo XVI e l'inizio del XVII insegnarono la disciplina in altri collegi, italiani ed esteri, fece sì che la formazione e le scelte (o anche le limitazioni) dei primi insegnanti di matematica fossero molto influenti nel determinare gli indirizzi della didattica e della ricerca nell'intera Compagnia» p. 53. Non si deve dimenticare che molti dei gesuiti interlocutori di Galilei a Padova avevano studiato a Roma, dove erano stati allievi di Clavio o dei suoi collaboratori p. 371.

veneta, cui dedica due ricchi ed ampi saggi storici[6], ove erano attivi i centri di Padova, «vertice didattico della provincia veneta» (p. 353), almeno dal 1549 al 1592, Parma, Brescia, Bologna, Mantova. La scelta di queste aree non è casuale, nè arbitraria. Essa è collegata con quei centri dove è stabile l'insegnamento della matematica e dove è più viva la sensibilità, per ragioni socio-culturali, nei riguardi della ricerca sperimentale, che si concreta come apertura verso i dati osservativi dell'esperienza soprattutto in astronomia, cosmologia, magnetica e ottica, per dir meglio delle mathematicae mixtae (cf. Biancani 1566-1624, De Dominis 1560-1624, SI fino a 1597, Riccioli 1598-1671).

Non si pùo entrare nel merito delle ragioni che privilegiarono e resero unica, in un certo senso, la posizione della provincia veneta fra le altre della Compagnia. Si può però porgere all'attenzione del lettore il contributo storico della scuola della provincia veneta «che si trovò ad operare negli stessi anni in cui emerse la sfida di Galileo». Esso

> «fu di spingere le partizioni disciplinari tradizionali alla loro potenzialità massima, talora oltre i limiti di compatibilità con l'intero assetto dottrinale dell'Ordine, ponendosi come interlocutore privilegiato della scuola galileiana. Tuttavia, il persistere dei vincoli derivanti dalla tesi di un nesso diretto tra fisica, metafisica e teologia (quest'ultima interpretata costantemente con categorie aristoteliche) ostacolò l'accettazione da parte della scuola di certe idee e di risultati contemporanei in fisica e astronomia e, più in generale, una trattazione interamente autonoma della fisica e una sua matematizzazione molto spinta» (p. 410).

Mentre il giudizio degli storici ha evidenziato l'aspetto dei limiti della scuola gesuitica, giungendo a valutazioni ingiuste per Cabeo (1586-1650) e Riccioli (1598-1671), Baldini intende evidenziarne soprattutto i meriti, e però in modo non certo acritico, con acribia scientifica. Prova ne è la valutazione del modello operativo della scuola emiliana, del quale egli asserisce che

> «fu pienamente scientifico, se questo attributo è definito *non in termini della natura delle tesi proposte, ma in termini dei procedimenti per il loro controllo;* e va aggiunto che nei termini di tali procedure il lavoro compiuto dalla scuola, da Biancani a Riccioli, è forse quantitativamente il più imponente nell'Italia del Seicento, ed ha pochi analoghi in Europa» (p. 420).

Meriti e limiti dell'attività scientifica dei gesuiti nella scuola emiliana sono enunciati in un giudizio ove già lo stile, che li misura attentamente, è un indizio della ricerca di obiettività. Ed è evidente anche che, per come è formulata, questa valutazione è storicamente definitiva.

I.5. *Per una filosofia della matematica. L'insegnamento della matematica nelle scuole gesuitiche.*

L'attenzione che l'autore dedica alla ricostruzione dell'insegnamento della matematica ed all'enucleazione di una sua «filosofia», diversa da quella

[6] Cf. *L'origine della scuola scientifica della provincia veneta ed i rapporti con Galileo* 347-400; *La scuola scientifica della provincia dal 1606 al 1660* 401-465.

moderna, sono il risultato della particolare posizione in cui si trovano i matematici rispetto ai fisici della Compagnia. Mentre infatti questi difendono rigorosamente il quadro concettuale aristotelico e tomistico, sia pure con notevoli eccezioni in cui si sono formati, i matematici sono più sensibili ai dati osservativi dell'esperienza; sono per certi aspetti settoriali meno condizionati dalla presenza di Aristotele nei loro ambiti operativi. Questo è vero soprattutto per la statica, per l'ottica, per la geodesia, per la magnetologia, dove non è cospicua la presenza di Aristotele, mentre si fa sentire quella di Archimede.

Baldini presenta e descrive gli aspetti ontologici, logico-formali, epistemologici e psicologici di una filosofia della matematica che va inquadrata storicamente, dato che essi non operarono come una unità, ma come un insieme di parti «differenziate per appartenenza disciplinare e metodo di trattazione» (p. 47). Il tutto entro un orizzonte disciplinare che vede marcatamente l'eteronomia della matematica, perché

> «l'intero complesso delle idee circa origine, natura, stato, struttura e finalità delle discipline matematiche era formalmente il prodotto di altre discipline» (p. 48).

Fra gli aspetti enunciati, ci pare che meritino attenzione quelli ontologici, logici e soprattutto quelli epistemologici, che determinano se la matematica va considerata come scienza oppure no.

Fra le precondizioni ontologiche che riguardano l'oggetto della matematica vi è la quantitas terminata, dato il rifiuto aristotelico dell'infinito e dell'infinitesimo, nonché quello di considerare il continuo come somma di indivisibili. Nell'ambito dell'aspetto logico è asserita l'equivalenza fra metodo sillogistico e metodi della dimostrazione matematica, la cui validità consiste nella loro trascrizione in sillogismi. Pertanto

> «la sillogistica fu intesa come un modello di inferenza del tutto generale, del quale le prove matematiche erano un caso particolare caratterizzato dal riferirsi solo a quantità e dall'uso di procedure esteriormente diverse e più brevi» (p. 49).

Gli aspetti epistemologici sono i più documentabili. Alla matematica venivano applicate le due teorie aristoteliche della dimostrazione e della causalità. Per la prima di esse si tendevano a fondere l'ordine delle ragioni (premesse-conseguenze) e l'ordine delle cause. Il processo mediante il quale una proposizione era stabilita, era identificato con quello che connette il verificarsi di un evento al sussistere di uno o più altri. Questo processo di identificazione era reso possibile perché anche per gli enti intelligibili era introdotta la distinzione aristotelica fra essenza e accidenti. L'essenza degli enti intelligibili continuava ad avere priorità rispetto agli accidenti. Il processo dimostrativo, pertanto, era di verso unico.

È noto come secondo Aristotele il rinvenimento della teoria delle quattro cause all'interno di una disciplina ne fondava la scientificità. Dato però che l'ordine dimostrativo della matematica non era causale, ciò comportava

che essa non era una scienza, non corrispondendo ai parametri della scienza secondo Aristotele. Nel sedicesimo secolo il tema se la matematica era da considerarsi una scienza oppure no fu largamente dibattuto. Fra gli assertori della non scientificità della matematica il più celebre fu Pereira (1535-1610), mentre fra i difensori del suo statuto scientifico emerse il Biancani (1566-1624), che difendeva la certezza della matematica e delle sue dimostrazioni. Chi è il «progressista» dei due? Lo si potrebbe dire soltanto se il linguaggio ed i criteri usati dai due matematici fossero di tipo moderno.

I matematici gesuiti si adeguarono con ritardo alla nuova epistemologia galileiana e newtoniana. Ciò produsse una emarginazione dell'Ordine rispetto ai centri della vita culturale fra sei e settecento. Resta da stabilire se l'emarginazione fu una concausa dell'inadeguamento o non piuttosto la conseguenza della rigida struttura dottrinale che l'Ordine si era dato.

Quanto all'insegnamento della matematica, occorre distinguere le fonti dei matematici gesuitici dalla manualistica e dall'evoluzione dell'insegnamento stesso per quanto attiene i suoi ambiti e i contenuti prescelti. Il contesto di origine della matematica gesuitica fu italiano in gran parte. Esso è legato al Collegio Romano, il primo e per molti anni l'unico nel quale l'insegnamento della disciplina fu stabile. Le fonti di due grandi matematici della Compagnia, Balthasar Torres (1518-1561) e Cristoforo Clavio (1537-1612) furono Francesco Maurolico (1495-1575) e Federico Commandino (1509?-1575) di Urbino. Torres fu allievo di Maurolico, Clavio ne lesse gli inediti e gli editi. Entrambi derivarono da questi autori il riferimento ai classici greci (dato filologico) sia a livello problematico (delle problematiche da seguire) che a quello delle metodiche.

La manualistica gesuitica matematica seguiva l'ordine ed i contenuti dei classici greci, non li ripensava criticamente[7]. L'orientamento delle scelte gesuitiche in tal senso fu archimedeo e concentrato sulla geometria, con particolare riguardo per le questioni di misura. La geometria archimedea, le questioni di misura e la statica costituiscono i tratti più appariscenti della mathesis mixta gesuitica di tutto il XVI secolo, la statica essendo legata alle ricerche archimedee sui centri di gravità. La diffusione, invece, dei temi apolloniani provenne ai matematici gesuiti e in particolare a Clavio dalla lettura di Commandini. Questa inserzione si attuò tuttavia abbastanza tardi, nel 1600. Essa

---

[7] S. Corradino nel suo intervento al Convegno di Chieti su Cristoforo Clavio *L'assiomatizzazione euclidea nei predecessori immediati del Clavius* ha mostrato i gravi limiti della lettura dei classici ad opera degli umanisti, fra i quali l'esempio di P. Ramus (1512-1572) è il più significativo. Egli afferma che l'unità di metodo nella varietà delle discipline è retorica. Pertanto la matematica, a suo parere, ha soltanto una valenza pratica. Applicare questi principi alla lettura degli *Elementi* di Euclide produce gravissimi fraintendimenti. Il testo euclideo diventa oscuro in Ramus. François de Candale (1502-1594) ribalta da capo a fondo la struttura assiomatica fondando la geometria sull'aritmetica. In questa situazione il merito di Clavio è stato quello di restituirci nella propria versione degli *Elementi* (1574), dei quali ha fornito il primo commento tecnico, l'avvio assiomatico della deduzione geometrica. Ha però conservato il concetto ereditato da Proclo (V secolo) di un'immediata evidenza dei postulati, che si può ancora accertare per gradi o sfumature successive.

operò attraverso un fatto nuovo che ne mutò ruoli e prospettive, la ricezione dei lavori di François Viète (1540-1603), che avvenne sia tramite la lettura diretta, sia tramite il rapporto diretto di Clavio e di Grienberger suo collaboratore, con quasi tutti i protagonisti della matematica vietiana: M. Ghetaldi (1566-1627), J. Schreck (1576-1630), A. Santini (1577-1662) e G. C. Gloriosi (1572-1643).

Negli anni fra 1600 e 1610 il Collegio Romano fu al centro della discussione sulla novità costituita dall'uso vietiano dell'algebra in questioni geometriche. I risultati di questa applicazione non furono avvertibili nella produzione di Clavio, ma furono presenti nella matematica gesuitica del tempo. In essa non entrava soltanto la gemetria archimedea ed il modello algebrico vietiano nella geometria analitica ma anche il calcolo e, attraverso l'astronomia e la cartografia, la trigonometria e la geometria proiettiva, per la costruzione degli orologi solari. Queste parti però erano incluse nel programma di insegnamento dei corsi avanzati. La trigonometria ebbe uno sviluppo elevato nell'Astrolabium di Clavio e nel progetto di tavole trigonometriche di Grienberger. Quanto al calcolo, il suo uso e la sua presenza nelle università italiane furono limitate allo studio delle quantità discrete, alla parte elementare degli argomenti aritmetici inclusi negli Elementi di Euclide con aggiunte ridotte.

Il calcolo e lo studio sui numeri trovarono una loro espressione e parte importante nell'opera di Clavio soprattutto per quanto concerne la teoria delle proporzioni. Essa assunse un ruolo tanto rilevante nella sua riflessione da potersi porre come base della riconsiderazione di gran parte della matematica del periodo. La matematica di Clavio, in particolare, fu centrata principalmente sulla geometria, meno sull'algebra, poiché egli non potè conoscere a fondo le opere degli algebristi contemporanei e quelle del francese Viète, che pure era noto in ambiente gesuitico veneziano.

In assenza di una storia della matematica, che Baldini reputa difficile scrivere, dato che i manoscritti pubblicati dalle accademie furono pochi e non tutti i materiali di base per la ricostruzione analitica sono disponibili, questo brevissimo quadro sintetico del suo insegnamento che egli traccia è molto utile. Esso infatti mentre mostra i limiti cui la disciplina sottostava ed i problemi della ricerca, mette pure in evidenza la ricchezza e la ampiezza e la varietà delle fonti di cui i gesuiti si servirono, le quali se avessero potuto essere usate in un ambito meno condizionato dalla struttura gerarchica del modello gesuitico, avrebbero prodotto ben diversi risultati.

Nell'esposizione dei contenuti del saggio introduttivo è sembrato opportuno seguire il criterio di far parlare il testo il più direttamente possibile, attraverso citazioni dirette dell'autore, ma anche attraverso il riassunto delle sue idee: via, quest'ultima, assai difficile data la natura complessa del tema e dello stile dello studioso. Ciò perché questo primo saggio che dà il titolo al libro è veramente essenziale per capire le problematiche affrontate in tutti gli altri.

Esso ha, a mio parere, quattro meriti: metodologico e propedeutico alla scienza dei gesuiti, poiché fornisce i criteri fondanti della lettura e dell'artico-

lazione del modello gesuitico fra XVI e XVIII secolo, la subalternanza (criterio, di più, legge formale che determina i caratteri dei contenuti) e la doppia gerarchizzazione religioso-epistemologica, epistemologico-logica (criteri/norme regolative dell'approccio alle scienze articolate secondo la legge di rapporto subalternante-subalternato), di valore e di applicazione storico-didattica; semantico, perché decodifica il significato dei termini del linguaggio scolastico in filosofia naturale entro il quadro del realismo logico; filosofico epistemologico, perché discrimina l'esperimento scolastico dall'esperienza della scienza moderna, centro focale per discernere elementi di novità rispetto alla tradizione, all'interno delle procedure di osservazione e di riflessione messe in atto dagli scienziati (soprattutto matematici e astronomi) gesuiti; didattico-storico-epistemologico, poiché esamina la strutturazione dell'insegnamento delle discipline scientifiche, fra le quali la matematica e in modo particolare le mathematicae mixtae, indagate anche nell'ambito del dibattuto statuto epistemologico, hanno un ruolo importantissimo nell'aprire la via verso l'osservazione dei fenomeni progressivamente più libera dai fortissimi condizionamenti dell'aristotelismo e dell'esperimento scolastico, verbale e disputativo.

Non si insisterà mai abbastanza sulla centralità e sulla novità per la storiografia della scoperta della distinzione fra le due gerarchie «accomunate nella cifra simbolica dell'accademia Partenia» (nota p. 24). Gli storici spesso le hanno sommate designandole con i termini «dogmatismo» e «aristotelismo, in sé non erronei ma poco utili se non associati ad un'analisi dei percorsi diversi della loro influenza» (p. 24). Tale mancata distinzione ha impedito la svolta, o quello che Baldini chiama più decisamente «un mutamento definitivo dei modi della ricostruzione del ruolo della Compagnia nell'evoluzione intellettuale nei secoli XVI-XVII» (p. 26).

La recezione di essa e quindi la sua applicazione eliminerà le condanne o le assoluzioni pregiudiziali, e soprattutto, la scissione «tra giudizio complessivo (orientato ideologicamente) e giudizio sui singoli contributi o aspetti (orientato specialisticamente» (p. 24). Né è da dimenticare che gli stessi gesuiti non furono consapevoli di tale distinzione. Senza di essa non ci si può rendere conto dello sviluppo o del mancato sviluppo delle «concezioni scientifiche presenti nella generalità della Compagnia di Gesù in vari momenti ed in vari ambiti di ricerca». Le ragioni della dinamica sviluppo/assenza di sviluppo

> «si comprendono non solo stabilendo il loro rapporto con le concezioni prevalenti al momento tra i ricercatori «laici», ma anche quello con aspetti diversi delle trame di presupposizioni corrispondenti ai due criteri gerarchici» (p. 24). Baldini non si nasconde la difficoltà di questo lavoro. La spiega con il fatto che «non si dispone di una storia sufficientemente analitica del pensiero filosofico dei membri della Compagnia e quelle trame non sono mai state descritte adeguatamente» (p. 24).

Abbiamo qui una indicazione operativa, da far fruttificare.

II. Letture d'autore: Per una storia della censura; la *nova* del 1604; Cristoforo Clavio e Roberto Bellarmino.

Ciò che unisce saggi diversi come i seguenti: *Una fonte poco utilizzata per la storia intellettuale: le «censurae librorum» e «opinionum» nell'Antica Compagnia di Gesù; La* nova *del 1604 e i matematici e filosofi del Collegio Romano: note su un testo inedito; Clavio e la theorica planetarum; L'astronomia del Cardinale Bellarmino; Bellarmino tra vecchia e nuova scienza: epistemologia cosmologia, fisica*[8], è la lettura peculiare dell'autore inteso quale interprete di testi che mediano a loro volta contenuti scientifici intellettualmente strutturati. Egli enuclea con il suo occhio intellettuale esercitatissimo i molteplici livelli – teologico, metafisico, fisico, astronomico, matematico – contenuti nei testi, alla luce del doppio criterio della gerarchizzazione delle scienze e la confronta con i dati osservativi della ricerca sperimentale – soprattutto in astronomia – loro coeva, ai fini di evidenziare i luoghi più deboli o i punti di rottura del modello gesuitico[9], che è sì rigidamente costituito, ma risulta di un insieme di parti, ognuna delle quali non ha la medesima compattezza aristotelico-tomistica dell'altra. Perché appunto, il modello è un prodotto umano, come l'autore rileva in apertura della sua analisi.

La sua lettura delle opere e degli autori che è raffinatissima, in quanto contiene e armonizza diversi elementi: gli eruditi, i filologici, i filosofico-epistemologici, l'organizzazione dei dati archivistici, le notazioni storiche e psicologiche, punta al cuore della ricerca degli scienziati – astronomi e matematici – gesuiti: l'enucleazione del concetto di esperienza e la sua eventuale strutturazione in senso moderno, quantitativo (o anticipatore del moderno) oppure ancora scolasticamente e aristotelicamente strutturato.

II. 1. *Il saggio sulla censura nella Compagnia di Gesù* (pp. 75-119).

Esso muove dall'esame dei caratteri della dottrina gesuitica alla luce della uniformitas, soliditas et unitas o concordia animorum e ha tre meriti principali: una ricostruzione molto attenta delle vicende della censura gesuitica ai due livelli interdipendenti: storico (l'articolazione della prassi censoria, la censura regionale e i Revisori generali) posteriore al 1580 e documentario (la descrizione dei fondi gesuitici archivistici conservati in ARSI e contrassegnati con la sigla *Opera Nostrorum 223-3*); la ricostruzione, sinteticamente esposta nella parte documentaria del saggio (pp. 95-103), della storia delle opere di alcuni fra gli scienziati gesuiti più significativi, di idee innovatrici, attraverso il filtro della censura librorum et opinionum, che, nei tempi precedenti e all'atto della sua formulazione produceva una dialettica complessa fra l'au-

---

[8] Cf. rispettivamente pp. 75-119; 123-153; 305-344.

[9] Il concetto di modello che è di uso corrente e costante in Baldini, andrebbe studiato nelle sue fonti, ovvero dovrebbe essere indagato filologicamente.

tore, il censore e i vertici dell'Ordine; la presenza di un nesso bidirezionale tra teologia e filosofia di cui «le *Censurae* sono una prova di grande ampiezza e evidenza» (p. 81), (merito epistemologico-storico).

Non sempre il censore, che era in genere filosofo o teologo, giudicava secondo i criteri rigidamente giuridici ai quali era stato formato. Se era di formazione affine a quella dell'autore, tendeva a salvarne l'opera, come nel caso di Zucchi (1586-1670) con Cabeo (1586-1650). Inoltre, ma questa non era la regola, se apparteneva alla periferia dell'Ordine (censura provinciale distinta da quella centralizzata dei revisori generali) era più tollerante, e così pure se invece di essere filosofo o teologo era matematico. La dialettica fra scrittore-revisore e vertice dell'Ordine poteva produrre anche cambiamenti sostanziali nelle opere sottoposte a censura, come Baldini mette in evidenza negli esempi che fornisce nell'Appendice documentaria.

Fra le censure che consentono di ricostruire il profilo intellettuale dei gesuiti coinvolti nel processo censorio, si possono segnalare quelle di Zucchi (1586-1670) e di Courtney (1598-1677), censori della *Philosophia magnetica* di Niccolò Cabeo (pp. 97-98), quelle di Antoine Jordin (1562-1636), Joannes de Alvarado (1578-1648), N. Zucchi e Orazio Grassi (1583-1654) (pp. 100-101) alla *Rosa Ursina* di C. Scheiner (1573-1650)[10]; quelle di M. Leitão (1584-1637), M. Bassani (1610-1697) e Fr. Le Roy (1592-1679) nonché F. Duneau (1599-1684) alla *Physico-Mathesis de lumine coloribus et iride* di Francesco Maria Grimaldi (1618-1663).

Questo autore merita di essere esaminato più da vicino per le considerazioni che consente di fare in merito alle modalità di lettura dei testi del Baldini. In Grimaldi, come in Cabeo e in tutti gli scienziati gesuiti, se si può generalizzare così, sono attive due anime, la «matematica» e la «filosofica». Tale presenza attiva assume un'altra forma:

> «mentre in Cabeo e in altri le considerazioni fisiche e metafisiche si incontravano in uno stesso testo e interagivano fra loro, nella Physico-Mathesis il discorso sperimentale, in modo coerente e esente da commistioni, origina tutte e solo le proposizioni della prima parte, mentre quelle della seconda, nettamente più brevi, sono interamente tradizionali nel lessico e nei concetti e realizzano una deduzione metafisica della natura «vera» dei fenomeni indagati che smentisce le proposizioni precedenti» (pp. 101-102.

---

[10] Sulla *Rosa Ursina* di Scheiner è intervenuto Corrado Dollo nella sua relazione al Convegno Internazionale di Chieti dal titolo *Tamquam nodi in tabula – tamquam pisces in aqua*. Egli ha messo in rilievo come la polemica del gesuita con Galilei è secondaria. Mentre prende corpo l'impressione del lettore di un progetto in cui alle tesi dei filosofi si contrappongono quelle degli astronomi, dei Padri della Chiesa e dei biblisti (teologi). La polemica di Scheiner con Aristotele è discreta. Il gesuita ritiene non valido il modo di filosofare che non si basa sui sensi e sulla ragione. Afferma che quando non si danno certezze, conviene tacere: «non asserere et relinquere sub dubitatione». Scheiner sostiene la dipendenza delle teorie filosofiche dalle osservazioni astronomiche – in tal senso opera di fatto un ribaltamento della subalternanza: l'astronomia non è subalternata alla filosofia – e l'autonomia della scienza astronomica. Delle antiche strutture cosmologiche in Scheiner sopravvive il geocentrismo, mentre crollano definitivamente i postulati generali della meccanica celeste aristotelica. Il fenomeno tende ad essere considerato ipsissima res.

In Grimaldi le due anime, fisica e matematica, producono un dualismo profondo variamente interpretato, anche attraverso congetture di tipo psicologico. Fuori di esse, la ricerca su di lui dovrà basarsi su carte d'archivio piuttosto che su lettere, manoscritti o altri materiali di lavoro, che sembrano andati completamente perduti.

Anche l'opera di Cabeo *Philosophia magnetica* è interessante per la compresenza di un nucleo e di una struttura di pensiero aristotelico in metafisica e contrastante con Aristotele nell'ambito dell'esperienza osservativa. Come comporre il contrasto? Per spiegare fatti sperimentali per i quali il ricorso ad Aristotele si rivelava insufficiente o fuorviante, Cabeo si servì di ipotesi corpuscolari. Introdusse nel testo un livello esplicativo intermedio fra l'analisi tradizionale della sostanza e la descrizione dei fenomeni, le ipotesi «scientifiche», storicamente estranee all'apparato aristotelico, ma non in contrasto con esso. La «metodica ipotetica» rilevata acutamente da Baldini, fu un dato tipico di tutto lo sperimentalismo gesuitico fino a Lana Terzi (1631-1687). Esso permise di introdurre spiegazioni nuove, teorie corpuscolari della realtà.

Un altro cospicuo gruppo di censure che documentano il rapporto fra l'allievo di Clavio, Grienberger e Biancani è fatto oggetto di accurata descrizione dal Baldini nel saggio *Dal geocentrismo alfonsino al modello di Brahe. La discussione Grienberger-Biancani* (cf. soprattutto le pp. 223-226 et 227-250). Senza entrare nel merito di tutta la problematica, conviene soffermarsi su tre aspetti importanti. Il primo, documentario, riguarda le fonti utilizzate per ricostruire la personalità di uno scienziato; il secondo entra nel merito della strategia adottada da Grienberger per far accettare in Compagnia la *Cosmographia* di Biancani; il terzo riguarda il modo di considerare i rapporti fra la scienza galileiana e la scienza gesuitica. Riguardo al primo, non basta studiare solamente le fonti a stampa per conoscere la personalità di un autore, ma occorre riferirsi attentamente alle sue scritture ed alla riflessione privata «non affrontando i quali varie personalità significative restano investite in proprio da un giudizio di staticità consuetudinaria» (p. 222).

Questo è il caso di Biancani, che documenta la netta scissione tra competenze e contenuti (niente affatto scadenti, come scrive il Baldini) e la loro espressione a stampa (che egli giudica dignitosamente conformistica). Nel suo caso la scissione fu determinata dalla censura dell'Ordine. Quanto alla strategia di Grienberger verso la *Cosmographia* di Biancani, i suoi due interventi

> «destinati al Preposito Generale Muzio Vitelleschi, svolgono però un dialogo a distanza con Biancani, cosicché è possibile individuarvi quasi due piani semantici distinti, tra i quali Grienberger si muove con una finezza che non è pura cautela di censore: in realtà egli usa la censura come strumento di una propria strategia culturale. A prima vista questa si configura conservatrice nei confronti del discorso formalmente più aperto del testo originario della *Cosmographia* ... nella sostanza, però, indica una serie di modalità usando le quali il contenuto fattuale del discorso può essere conservato (e su specifici punti arricchito) pur in una veste formale più rassicurante per la gerarchia» (p. 225).

L'analisi molto fine e dettagliata della censura di Grienberger ha il suo punto focale interpretativo nell'individuazione di «quasi due piani semantici distinti» tra i quali il censore si muove con finezza all'interno di una strategia culturale complessa che vuole contemporaneamente difendere le acquisizioni della nuova scienza e accontentare i vertici della gerarchia fornendo all'opera un assetto formale più rassicurante e perciò accettabile. Della sua strategia Grienberger riuscì a realizzare solo il programma minimo

> «quello di facilitare la stampa della *Cosmographia* riportandone la struttura al modello consueto dei manuali di astronomia sferica, ed inserendo però in essa la notizia di molti sviluppi recenti» (p. 226).

Quello che Grienberger non potè far accettare a Vitelleschi fu l'eliminazione di punti qualificanti della cosmologia aristotelica. Quanto al rapporto fra nuova scienza galileiana e scienza dei gesuiti (segnatamente la matematica), esso è configurabile piuttosto che come l'agire di un intervento esterno «in un assetto culturale precedentemente unitario» in quanto azione di un cuneo «che esplicitò divaricazioni metodologiche ed epistemologiche già esistenti» (p. 227). Immagine quella del cuneo, che libera il giudizio storico da ogni contrapposizione ideologica. Sarebbe tuttavia superficiale e poco storicamente fondato descrivere come «galileiano» ogni elemento di differenziazione della cultura dei matematici gesuiti da quella vigente nell'Ordine.

Occorre infatti valutare esattamente la cronologia delle opere e metterla in relazione con una cronologia scientifica che vede l'operare di influssi da altri autori quali Gilbert (1540-1603), Brahe (1546-1601) o Kepler (1571-1630). Inoltre non sempre la mancata adesione dei matematici gesuiti a idee ed ipotesi galileiane va letta come manifestazione di arretratezza culturale. Essa poteva essere ed era a volte il frutto di errori e di mancata conclusività delle tesi del matematico pisano.

Due osservazioni si possono muovere ai saggi sulla censura. La prima riguarda proprio l'utilizzazione delle fonti per fare storia della dottrina dell'Ordine; la seconda concerne l'origine della codificazione semantica di termini come soliditas, securitas, unitas, uniformitas. Quanto alla prima è palese che le censure, fonte poco studiata e però assai utilizzata in tutti i contributi scientifici di Baldini, costituiscono uno strumento preziosissimo e tipico della situazione culturale del XVI e XVII secolo per studiare l'evolvere della dottrina della Compagnia di Gesù: ne documentano la logica e la strutturazione semantica delle opere tanto a livello formale che contenutistico.

D'altra parte, come il Baldini stesso mostra ampiamente, servendosi di diversi tipi di documenti, anche delle scritture private, le censure vanno affiancate appunto ad altri tipi di documenti, per esempio le Osservazioni delle Province alla Ratio studiorum del 1586-1599. Esse, se pure insufficienti a restituirci il profilo di alcun autore, mettono in chiara evidenza gli orientamenti della periferia rispetto al centro in merito ai problemi dei caratteri della dottrina e dell'articolazione dell'insegnamento. Ci dicono, per esempio, quanto il tomismo era criticato e a volte, come nel caso del padre Alfonso

Pisa (1528-1598) che operava in Polonia, fortemente avversato dai teologi dell'Ordine, che gli preferivano la teologia positiva e i padri della Chiesa. Pertanto gli strumenti dell'indagine devono essere scelti accuratamente, ma essere i più vari e completi possibili.

Quanto alla seconda osservazione, nella nota 6 al testo di pagina 79, Baldini offre già in nuce almeno le linee documentarie di una ricerca semantica sugli usi di termini come uniformitas, soliditas, unitas, securitas. Essa ci pare non soltanto di grande interesse, ma veramente necessaria, soprattutto perché disponendo di fonti diverse provenienti da diverse zone dell'Ordine, si potrebbe osservare l'oscillazione, la preferenza e la diversità degli usi di uno stesso termine. Chi scrive si occuperebbe volentieri di una siffatta ricerca.

II. 2. *La* Nova *del 1604*.

Nel saggio sulla «*Nova* del 1604 e i matematici e filosofi del Collegio Romano: note su un testo inedito» Baldini, mentre ricostruisce il profilo intellettuale di una operetta risultato di una conferenza, che mostra la viva sensibilità della Compagnia di Gesù, in un tempo di crisi dell'astronomia aristotelica, all'osservazione dei fenomeni celesti, assai innovatrice per certi aspetti, getta luce sulla personalità intellettuale e morale del suo autore o relatore, quell'Odon van Maelcote, franco spirito scientifico, sul quale le fonti dicono poco. Egli morì troppo giovane per influire sulla storia del pensiero scientifico dell'Ordine (1572-1615), prima del decreto sul Copernicanesimo.

Fra le note di commento al testo erudite, filologiche. storico-archivistiche, scientifiche in senso epistemologico, le più interessanti e significative sono quelle raggruppabili intorno a tre temi: la nozione di esperienza; il rapporto con Aristotele; il rapporto tra esperienza e principio di autorità. Il testo è interessante anche sotto altri due profili: getta luce sull'atteggiamento poco indagato dei matematici gesuiti verso il copernicanesimo prima del 1616 e verso Galilei, entrambi non viziati da precomprensioni.

Ma ritorniamo sul concetto di esperienza. Maelcote usa una nozione che poteva essere letta anche in chiave aristotelica, senza disturbare il pubblico dei filosofi e dei fisici. Tuttavia lo sviluppo del discorso lo conduce verso una accezione di essa «molto precisata rispetto all'indeterminato senso aristotelico, in quanto riferita a qualcosa di *metricamente* (la sottolineatura è mia) strutturato, in cui il dato percettivo è filtrato e reso interpretabile da nozioni quantitative» (p. 167). Questa si configura, pertanto, come una apertura verso la scienza moderna, fuori da quella scolastica qualitativa. In merito ad Aristotele c'è un paragrafo del discorso di Maelcote particolarmente duro nei riguardi degli aristotelici

« ... Aristotelici vero quid? An veterem de stellis posuere sententiam, visa nova? Mutarunt fortasse nonnulli, sed pars tamen maior adhuc suum sequitur ducem, facitque quod faciendum Aristoteles praecepit: et sua in arte credit cuilibet, et Astronomis in sua. Itaque astro huic eundem inter astra locum concedunt, quem Astronomi, verum generatum esse, aut corruptum prorsus negant. Et quia negare non est tutum, ubi

de experientia agitur et sensu, non defuerunt qui ... varia excogitarunt effugia, quibus salvare Aristotelem se posse arbitrantur, in illa praesertim area, quae divina persuadeo, Aristotelem tale effugium admissurum haud fuisse qui nisi naturale miraculum non agnovit: admissurum fortasse si agnovisset» (p. 160).

Gli aristotelici vogliono ad ogni costo salvare il Maestro, anche trovandogli degli «effugia». Tuttavia la polemica di Maelcote non vuole essere ad personam. Egli è contrario soltanto alla sua teoria che sacrifica o non vede dei dati di fatto, non in quanto teoria in se stessa. Commentando Maelcote Baldini rileva

«che è invece una teoria che nega la realtà di dati certi ad essere contro la realtà ... Esiste un obbligo per la teoria di essere congruente con i dati, non un obbligo per alcun dato di esserlo verso di essa» (p. 170).

Questo atteggiamento è comune a quello della nuova scienza e può essere chiamato «empirismo scientifico». Quanto all'auctoritas, accanto a quella di Aristotele se ne configurano altre meno universali «ma non meno significative per settori specifici» (p. 167). È tuttavia significativo che essa ha per limite invalicabile «la congruenza con l'esperienza attuale» (p. 167). Pertanto l'autore può commentare:

«Questa posizione, che sottende l'intero testo, è ben lontana da quella che sulla scorta della polemica galileiana contro Grassi (di per sé necessitante d'un'attenta revisione) viene spesso riferita all'intera tradizione dei gesuiti fino al medio seicento e oltre» (p. 167).

Queste affermazioni sono importanti poiché implicano la revisione del giudizio su un intero periodo storico visto come un unico blocco compatto, mentre in realtà non è così. Mi pare, tuttavia, che essa si potrebbe dare anche per i filosofi, sia pure con modalità e ampiezza differenti, se solo quest'area fosse indagata a fondo nei documenti disponibili.

Il punto in cui Maelcote si allontana più decisamente dalla fisica celeste aristotelica è là dove egli fa riferimento all'uso codificato da Brahe della misurazione della parallassi diurna, per affrontare il tema della posizione del nuovo corpo luminoso. Con esso si procede verso l'eversione delle sfere concentriche ed immutabili.

L'analisi di questa conferenza non si chiude in se stessa, ma sbocca a una segnalazione che è apertura di una ricerca: l'esistenza di un codice nel Fondo Gesuitico della Biblioteca Nazionale di Roma (ms 458) contenente una serie di componimenti relativi ad una delle comete del 1618, e recitati nel Collegio Romano nel corso di incontri analoghi a quello del dicembre del 1604 (p. 171). L'aspetto per il quale meritano di essere studiati è che «documentano un dibattito approfondito che fu la matrice dell'opera a stampa di Grassi» (p. 171). La storia si fa attraverso l'analisi di scritture private, di documenti d'archivio che sono le premesse degli altri a stampa. Senza entrare specificamente nel merito di un'altra conferenza, quella dell'Albergotti sulle comete, tenuta nel Collegio Romano fra il 1618 e il 1619, se ne indica qui il valore storico in relazione alla cosmologia gesuitica. La cometa del 1618

«per più aspetti segnò il punto di massimo avanzamento del dibattito cosmologico negli ambienti gesuitici italiani prima che la pubblicazione del *Dialogo* galileiano nel 1632 aprisse una fase concettuale nuova» (p. 255).

La conferenza dell'Albergotti è il testo di un fisico. Egli fa una difesa dell'aristotelismo, che non evita tuttavia di lasciar cadere tesi cosmologiche insostenibili. In esso si possono leggere insieme le seguenti affermazioni su Aristotele, sui matematici e sull'incorruttibilità dei cieli:

«Nonne ab Aristotele discedendum nobis est si cum sensu pugnare nolimus, et opinio, quae coeli incorruptibilitatem astruit, ab animis evellenda, expungenda e libris, e scholis extrudenda est? Haec inquam sunt auditores quae turbas movent, et digladiantes inter se philosophantium sectas abripiunt in diversa. Ego vero in praesentia de loco horum luminum, quae recens in coelo observasse se dicunt Mathematici non disputo. Illud unum hac disputatione contendam evincere, tametsi daretur ex hipothesi ea fulsisse in coelo, non tamen inde confici, coelum esse corruptibile» (p. 260).

La difesa del vecchio quadro cosmologico è qui ancora molto forte.

II. 3. *Astronomia e doppio criterio della gerarchizzazione: Cristoforo Clavio e Roberto Bellarmino.*

a) *Clavio e la theorica planetarum. Struttura della lettura della «Theorica solis».*

Perché costruire un intero saggio sulla *Theorica solis* di Clavio, opera incompiuta, che per di più non era destinata alla pubblicazione? La risposta si deve cercare nello stato della fisica e dell'astronomia tra 1570 e 1610, quando si poteva osservare una grande difformità tra i dati dell'esperienza delle misure dei moti dei pianeti osservati con i moderni strumenti e le tavole delle misure offerte dal sistema tolemaico alfonsino. Lo studio dei moti dei primi mobili, in un tempo di conflitto tra il sistema eliocentrico e il geocentrico, non poteva portare alcuna prova a sostegno dell'uno o dell'altro, dato che essi erano simmetrici a quelli che l'eliocentrismo trasferiva alla terra. Lo studio dei moti dei pianeti, invece, permetteva di scoprire incongruenze fra le misure dei moti calcolati in base alla teoria corrente e quelli osservati. Di qui il rovesciamento dell'interesse dai moti dei primi mobili alla theorica planetarum.

La ricostruzione dell'itinerario intellettuale di Clavio non segue affatto soltanto linee interne, ma è offerta contestualmente alla puntualizzazione degli sviluppi storici dell'astronomia fra 1570 e 1610. Essa non è soltanto retrospettiva; piuttosto fa sua una metodologia di analisi che «assume la logica interna della tradizione cui [Clavio] appartiene come metro per la rilevanza dei problemi che trattò e dei risultati che ottenne» (p. 131). La storiografia in cui Baldini si colloca non si serve di criteri estrinseci, ideologici, ma si sforza piuttosto di ricostruire le linee genetiche dei concetti e delle strutture di pensiero tradizionali entro le quali Clavio si mosse per mostrare come egli le utilizzò e quali potenziali attivò.

Segue l'articolazione della ricerca di Baldini sul testo di Clavio e sul contesto nel quale egli operò. Nel secolo XVI mancava un modello geocentrico. Di conseguenza i matematici della Compagnia di Gesù pensarono di costruirne uno. Quando fu chiaro che ciò era impossibile fu accolto, in principio solo su un piano tecnico, quello di Brahe. Negli anni 1610-1620, quando l'alternativa fra i due modelli non era accettabile per la Compagnia di Gesù, i suoi matematici ed astronomi cercarono una via del tutto diversa, rimettendo in questione la scelta compiuta all'origine della tradizione astronomica greca. Questo però significava annichilire la scienza, sostituendo all'opzione razionalistica che guidava la ricerca dei moti reali dietro gli apparenti, Dio, il quale poteva imprimere qualsiasi tipo di movimento ai pianeti, anche i più irregolari e impensabili da menti umane. Questa tesi cosmologica molto radicale sostenuta da Bellarmino non fu però raccolta dagli astronomi gesuiti, che si mantennero fedeli all'opzione razionalistica.

Il progetto di scrivere una «theorica planetarum» era nella mente di Clavio fin dal tempo della lettura di Copernico (1473-1543), in una fase anteriore alle osservazioni di Brahe. Ne è testimonianza il frammento di un codice di 48 pagine contenuto in APUG 776 dal titolo *Diatriba geometrica*. La datazione di esso, dietro molti indizi, è probabilmente quella del 1577. Di che testo si tratta e perché pubblicarlo? Non era un'opera destinata alla pubblicazione, ma privata, scritta per gli studenti più dotati del terzo anno di filosofia o di quello di teologia dell'Accademia. Esso ha valore documentario[11] perché 1) è il documento più ampio e qualitativo tra i pochi che illustrano le forme concrete dell'insegnamento dell'astronomia nell'Italia del '500; 2) è un documento privato; 3) una chiave per comprendere i modi di formazione dei futuri matematici attivi, che spesso sfugge alla ricerca storica. Non testimonia infatti un insegnamento pubblico e introduttivo, «ma uno avanzato di carattere privato» (p. 133). Il testo attiva diverse valenze storiche e di storia della formazione dei quadri docenti nella Compagnia di Gesù.

Baldini esamina l'opera in rapporto con la tradizione; ne considera i connotati scientifici; studia le modalità della sua trattazione. Ognuno di questi momenti dell'analisi è significativo perché fornisce i tratti più peculiari della fisionomia scientifica dell'autore. Quanto al rapporto con la tradizione, che si esprime nel *Commentarius in Almagestum*, il carattere proprio dell'opera, condiviso con quelli di alcune fra le sue più grandi, è quello di essere fuoriuscito dal commento classico ai testi di tipo umanistico[12] per cominciare a fornire un trattato, cioè «tutti gli sviluppi posteriori notevoli in ogni parte dell'area che trattava» (p. 134). Egli non riuscì però a realizzare compiuta-

---

[11] Baldini spiega che il valore documentario, «in origine proprio di tutte le opere edite di Clavio nate dall'insegnamento, si è conservato in esse solo in parte, perché la preparazione per la pubblicazione le modificò in più sensi» p. 133 e la nota informativa 32 a p. 148.

[12] È più giusto dire che data la sua formazione il Clavio non poteva produrre un commento umanistico ai testi, se solo si confronta la sua edizione degli *Elementa* di Euclide con quella di Ramus. Se però per commento umanistico si intende puro commento filologico, il discorso è diverso. Qui appunto, umanistico è inteso nella seconda accezione.

mente questo fine. Se la *Theorica* fosse stata completata, avremmo un quadro dello sviluppo generale di tutta l'astronomia matematica, capace di evidenziarne incongruenze e lacune.

Senza scendere in un esame minuto di tutte le parti di cui consta l'analisi del Baldini, ciò che mi pare di maggior interesse e di rilievo critico riguarda i connotati scientifici del testo di Clavio. Fra essi il più interessante perché potenzialmente ricco di sviluppi in astronomia è il confronto con la tradizione in merito all'analisi del moto vero del sole. I modelli di Tolomeo erano due, entrambi geometrico-cinetici, che egli reputava equivalenti: l'orbita circolare eccentrica e l'epiciclo, avente il centro su una circonferenza il cui centro coincide con il centro della terra. Mentre i trattatisti medioevali asserivano l'equivalenza dei due modelli, Peuerbach (1423-1461) e Regiomontano (1436-1476) invece introdussero due analisi distinte, ciascuna delle quali riguardava uno dei due modelli. Clavio, limitatamente a questo aspetto, si distacca dalla tradizione tolemaico-alfonsina preferendo i moti eccentrici agli epicicli, perché sono più semplici e facili. Pertanto, posto che «facile» abbia una valenza logica, cioè che nello studio matematico di fenomeni naturali un modello è «preferibile ad un altro se è ugualmente esplicativo e concettualmente più semplice» (p. 139), nel contesto tecnico del trattato, diverso da quello epistemologico del *Commentarius* a Sacrobosco, che non consente di determinare interamente il significato dei due termini, ci si deve domandare che cosa significa «semplice». Se questa parola avesse un significato logico

> «Clavio si troverebbe totalmente all'interno della tendenza epistemologica presente nella tradizione dell'astronomia che trasformava l'asserzione usuale dell'adeguatezza esplicativa di un modello come indizio della sua verità fisica nella riduzione drastica alla prima nozione della seconda, cui era negato un senso autonomo o autonomamente controllabile» (p. 139).

Detto altrimenti, se Clavio intendesse la «simplicitas» come nozione logica, la ridurrebbe al primo termine, facendole perdere un senso autonomo. Se invece le desse un senso fisico, riterrebbe

> «le leggi meccaniche come una condizione aggiuntiva cui deve sottostare ogni modello matematico dei moti astrali, nel senso che un modello non compatibile con quelle leggi, se anche predittivamente esatto, non può venir accettato come descrizione dello stato delle cose» (p. 139).

L'interprete di Clavio trova qui un problema insolubile, tanto se si limita a considerare il testo in oggetto, quanto se allarga la sua analisi alla seconda edizione del *Commentarius* a Sacrobosco. Da quest'ultimo emergono soltanto indizi, come il rifiuto degli epicicli, che

> «potrebbe significare che [Clavio] aderiva in parte al movimento di reazione contro la tendenza ai costrutti artificiosi con i quali la tradizione tolemaica più ortodossa cercava di adeguare il modello ai nuovi moti, osservati o supposti, o a misure più esatte per i moti tradizionali» (p. 139).

Questa possibilità riceve conferma dal modo negativo con cui Clavio accoglie il moto di «trepidazione» del punto d'equinozio, introdotto dall'astronomia islamica e mantenuto, con una interpretazione diversa, anche da Copernico. Nel *Commentarius* Clavio non giustificò le sue riserve critiche, rinviandole alle future *theoricae*. In assenza di queste, non resta che tenere presente il suo atteggiamento verso gli epicicli contenuto nel manoscritto. Egli era contrario a salvare il modello tolemaico mediante il ricorso a modelli più complicati di moti, cioè ricorrendo ad un apparato che complicava il quadro fisico. E tuttavia la prova di un tale atteggiamento manca, perché non ci è pervenuta la parte del manoscritto relativa a tutta la *theorica lunae*, ove la difficoltà del modello tolemaico erano ancora maggiori per «la discrepanza tra le variazioni osservabili del diametro lunare apparente e quelle – molto maggiori – implicite nel modello di Tolomeo» (p. 140).

Clavio si trovava dunque di fronte ad un dilemma. Non accettava la complicazione del quadro fisico per salvare il sistema tolemaico, ma non poteva fuoriuscire dalla fisica aristotelica per ragioni fisico-cosmologiche, cioè per l'operare in lui del criterio della gerarchizzazione epistemologico-logica oltre naturalmente all'altro religioso, delle scienze. Tutte le vie gli erano precluse. Fino al 1600 Clavio poteva pensare che il rinnovamento delle basi osservative affidato a strumenti e a misure più sicure avrebbe modificato la situazione dell'astronomia. Dopo le correzioni di Brahe, neppure questo sarebbe stato possibile. Il suo commento all'Almagesto, pertanto, fuori dei limiti del vero commento e dentro la struttura del manuale, sarebbe diventato una enciclopedia, non certo una sintesi concettuale capace di risolvere nel quadro fisico tradizionale, i problemi che il modello tolemaico non poteva risolvere.

Clavio fornisce soltanto in parte lo scopo che si era dato: esporre le modalità con le quali era costruita la teoria astronomica esistente. Egli, dunque, resta tutto dentro la vecchia astronomia per due ragioni: 1) la fedeltà al modello cosmologico aristotelico; 2) la valutazione riduttiva della crisi della base osservativa della disciplina astronomica. Entrambi questi fattori, associati con l'altro, l'essere Clavio un astronomo matematico rinascimentale, geometra, e non un astronomo specialista nel senso di Brahe o Kepler, spiegano perché egli non volle avviare osservazioni sistematiche. Non perché non ne fosse capace, tanto è vero il contrario, che costruì strumenti, ma perché le sue aspettative in astronomia erano diverse ed eterogenee rispetto a quelle di Brahe:

> «Questa eterogeneità si può caratterizzare in modo definito assumendo, come è stato proposto, che l'adeguatezza delle teorie dei pianeti (e specificamente del sole) formulate tra i secoli XVI e XVII – intesa come errore medio delle posizioni calcolabili in base a ciascuna – si possa considerare approssimatamente come una funzione dell'adeguatezza del valore che adottavano per l'eccentricità» (p. 143).

Ora, poiché l'adeguatezza delle teorie del sole non progredì «nell'intera fase storica dal medio evo a Brahe escluso» (p. 143), se si mettono in relazio-

ne e si confrontano gli incrementi di adeguatezza (a partire da quelli prodotti da Brahe circa nel 1584) con la produttività scientifica e con i contenuti teorici delle opere astronomiche di Clavio,

«risulta subito che, mentre la prima si prolungò molto oltre quella data, i secondi rimasero nei limiti della fase anteriore. Quella fase comprende Copernico, cosicché la discrepanza datasi in Clavio non dipese dal rifiuto dell'eliocentrismo, ma dal fatto che egli, se riconobbe l'esigenza di verifiche della base osservativa dell'astronomia tradizionale, non la intese nel senso così ampio ed impegnativo che la portò, essenzialmente con Brahe, a divenire una scienza osservativa in senso moderno» (p. 143).

Di qui il giudizio storico, assai articolato e comprensivo:

«Il periodo storico di appartenenza del suo lavoro [di Clavio] in astronomia si concluse quindi prima della sua vita; nei suoi ultimi anni egli conobbe quasi l'intero insieme delle novità osservative e concettuali che determinarono il passaggio ad un altro ambito, ma non individuò – o non volle individuare – la necessità di quel passaggio, forse anche presentendo che avrebbe distrutto troppo dell'universo intellettuale in cui si era formato» (pp. 143-44).

In questo breve ma completo quadro sugli ultimi anni della sua vita è concentrato il ritratto umano, intellettuale e morale di Clavio, che, con una formula molto efficace e misurata è definito «coscienza tecnica all'interno di un fronte culturale tradizionale» (p. 144).

L'analisi dell'autore muove dalla situazione storica in cui Clavio visse e operò per volgersi all'esame della *theorica solis* studiata alla luce del doppio confronto con le opere a stampa e con la ricerca astronomica coeva (segnatamente quella di Brahe). Da questo percorso (contesto – testo manoscritto – rapporto con gli altri testi a stampa, contesto storico rivisitato, che è circolare), muove il giudizio. I vantaggi di questa procedura sono, ci pare, evidenti. In luogo di fornire una ricostruzione filologica per linee interne, riduttiva, l'analisi contestuale apre al dinamismo della storia.

Che la pubblicazione della *Theorica solis* sia un punto fermo e acquisito della ricerca sull'opera dell'astronomo di Bamberg è emerso dal recente Convegno di Chieti, ove ne è stata fatta menzione. Gli studi di Baldini su Clavio, insieme con la sua edizione dell'epistolario, costituiscono una base ampia e solidissima non solo per qualsiasi ricerca sull'astronomo, ma anche sui tempi in cui visse e operò. In questo senso l'edizione dell'Epistolario è uno strumento di lavoro imprescindibile per quanti si accostano alla sua vita e alla sua opera.

Tanto nel saggio che introduce la pubblicazione della *Theorica solis*, la cui analisi adeguata, come rileva l'autore, «richiederebbe un lungo saggio, e preliminarmente una ricostruzione analitica dello stato della teoria dei pianeti attorno al 1570», quanto altrove nel suo libro, per esempio dove parla dell'astronomia di Bellarmino[13], Baldini mette in evidenza i contributi che l'Ac-

---

[13] Ivi, *L'astronomia del Cardinale* 287.

cademia di matematica fondata da Clavio diede alla ricerca e alla produzione di quadri di gesuiti come Matteo Ricci (1552-1610), che comprese la centralità dell'astronomia e della matematica per la penetrazione e la predicazione in Cina, Johannes Schreck, Giacomo Rho (1592-1638) ed Adam Schall von Bell (1592-1666) che furono missionari in Cina e astronomi di corte (Schreck, A. von Bell) a Pechino. I caratteri moderni in senso scientifico, cioè sperimentalista, della loro attività sono stati studiati ed esposti nel citato Convegno di Chieti da I. Iannaccone nella relazione *Il contributo scientifico della scuola di Clavio in Cina*. Egli ha messo in luce soprattutto il ritratto sperimentalista di J. Schreck, accademico dei Lincei.

b) *L'astronomia del Cardinale Bellarmino di fronte alla nuova scienza galileiana.*

Roberto Bellarmino è l'altro polo della riflessione sull'astronomia, quello più radicale, caratterizzabile per dirla con le parole di Baldini, come «fondamentalista».

La questione del rapporto Bellarmino-Galilei non ha prodotta una interpretazione canonica nella storiografia – e non poteva produrla, data la natura di quella storiografia – ma è stata affrontata sotto diverse angolazioni, per lo più ideologicamente viziate[14]. È obiettivo dell'autore, una volta prospettati i tre aspetti dell'attività del cardinale in relazione con Galilei – contenuto e ragioni del suo giudizio sull'astronomia eliocentrica; ruolo del cardinale nel promuovere o nell'orientare sia la decisione della Congregazione dell'Indice, sia i suoi contenuti specifici; funzione da lui avuta nella decisione di comunicare a Galilei i contenuti del decreto con gli esatti termini e forma della comunicazione – insistere a caratterizzare il primo punto. Per farlo occorrono tre cose: una conoscenza molto interna dello stato delle idee astronomiche della Compagnia negli anni in questione; una conoscenza molto interna della logica e della epistemologia gesuitiche, in particolare della teoria della dimostrazione; una conoscenza analitica dello stato dell'esegesi scritturale nel momento in cui quella difesa si produsse.

Le idee cosmologiche di Bellarmino devono essere distinte dai comportamenti etici. Le prime ci sono conservate in quelle parti delle *Lectiones Lovanienses* che trattano di astronomia e di cosmologia (1572), nel *Commento alla Summa di San Tommaso*, rimasto inedito; nella lettera al Foscarini del 12 aprile 1615; nella corrispondenza del 1618 con Federico Cesi; in alcune brevi notizie in scritti dei contemporanei. Per quanto attiene i comportamenti, invece, tutto è ipotetico e vago.

Il quadro di riferimento e il fondamento delle idee cosmologiche del cardinale era quello mosaico del Genesi, «il cui fondamento egli sentiva indipendente da metodi di prova filosofici o matematici» (p. 294) anche se grazie alla

---

[14] Ivi, *Bellarmino tra vecchia e nuova scienza* 305-306.

sua frequentazione di Clavio, oltre che agli interessi profondi della sua famiglia materna nei confronti dell'astronomia[15], era in grado di capire il problema dell'ipotesi copernicana e la sua articolazione.

Il cosmo bellarminiano si viene delineando come una struttura geocentrica, per ossequio alla Bibbia ed al senso letterale delle Scritture, delimitata da una sola sfera solida con le stelle fisse. Al suo interno, riempito uniformemente da una sostanza fluida, erano possibili numerosi fatti non tradizionali, quali il moto degli astri su orbite non circolari, né risultanti da moti circolari; l'esistenza di corpi orbitanti attorno a pianeti; la comparsa o scomparsa di astri etc. Questa struttura non era compatibile né con il modello tolemaico, né con quello copernicano, ma con il modello di Brahe. È notevole che essa fu presente ai matematici del Collegio Romano, e che in questa direzione il modello astronomico della Compagnia di Gesù trovò le linee della sua evoluzione futura. La lettura fondamentalistica del Genesi che scindeva il cosmo mosaico da quello tolemaico, impose a Bellarmino il rifiuto dell'eliocentrismo.

Se questa è una sintesi accettabile delle idee del cardinale in cosmologia e in astronomia, scrive il Baldini, non resta che prendere in esame il fulcro della lettera al Foscarini, ovvero quella parte di essa dove Bellarmino entra nel merito del giudizio di verità sul sistema copernicano eliocentrico, per qualificare meglio la sua posizione rispetto a quella di Galilei. Il centro qualificante della lettera, quello che mostra come Bellarmino non è un esponente del conservatorismo teologico, è quanto egli dice sull'eliocentrismo: che se venisse dimostrato che esso è vero, si imporrebbe una rilettura delle affermazioni astronomiche della Scrittura, volta a coglierví un senso diverso da quello che si è loro sempre attribuito. Egli dà per certo che il senso autentico del testo corrisponda alla realtà naturale. Bellarmino si distacca da Galilei e da Foscarini solo in un punto: non crede che si possa dare una vera dimostrazione della teoria eliocentrica.

Egli riteneva infatti, che una dimostrazione di validità non fosse stata data o qualificava come dubbio il fatto che potesse esserlo. La prima asserzione, che è sostanzialmente corretta, è una considerazione di fatto, da verificare con gli strumenti dell'indagine storica; la seconda ha invece carattere scientifico ed epistemologico. Essa individua e mette a fuoco un problema decisivo: quello del senso in cui una teoria si dice dimostrata. Il modello medioevale del regressus[16] soggiaceva ad un limite invalicabile. Poiché il numero delle proposizioni vere o false dalle quali un certo complesso finito di enunciati osservativi può essere dedotto è, in linea di principio, indeterminato, il fatto che una delle teorie proposte storicamente, solo una, risultasse congruente con tutti i principali fatti astronomici noti, non era a rigore sufficiente a provare 1) che essa è l'unica spiegazione possibile; 2) che essa è vera.

---

[15] Ivi, *L'astronomia del Cardinale* p. 286 e nota 2, p. 298.
[16] Ivi, *Bellarmino tra vecchia e nuova scienza* 309.

Questo fatto aveva determinato già in epoca greca il nascere di un valore ipotetico delle teorie astronomiche atte a prevedere i moti celesti. Nel pensiero medioevale questa concezione aveva assunto una caratterizzazione teologica, collegando l'indefinitezza o forse l'infinità degli schemi (numero degli schemi esplicativi possibili) all'onnipotenza divina, capace di averli presenti tutti, ma di attuarne indifferentemente uno. Si possono escludere nel tempo molte possibilità logiche, senza che per questo il numero di quelle residue possa ridursi mai ad uno. Le repliche di Kepler e di Galilei a Bellarmino furono differenti.

Senza considerare qui nei dettagli i modi in cui essi le produssero, l'argomento impiegato da Kepler era che la verità fisica consegue dall'unicità logica. Egli non dimostrò però tale prova, che apparve come una prova negativa.

Per parte sua Galilei nella sua risposta fece due omissioni. La prima riguardava la valutazione del sistema di Brahe, che egli scartò senza averne mai dimostrata la falsità. La seconda è di principio, perché egli non si spinse ad affermare con Kepler che un solo sistema può accordarsi con tutti i fenomeni. Perciò potrebbe sembrare che il sistema eliocentrico è un buon strumento di calcolo, ma non una descrizione fisicamente esatta di fenomeni reali. Soltanto più tardi Galilei sembrò capire che il banco di prova del sistema eliocentrico era la fisica e, in particolare, la meccanica inerziale, che dava dimostrazione dei moti di rotazione e di rivoluzione terrestre.

Per quanto attiene strettamente il Bellarmino e la scienza, risulta chiaro che ai suoi tempi, nel 1615, esisteva più di un indizio, ma meno di una prova della veridicità del sistema eliocentrico. Mancava infatti una meccanica che desse ragione dei moti eliocentrici. Bellarmino non percepì il nuovo che stava nascendo: egli era restìo a storicizzare il dato biblico. I suoi erano un concordismo e un letteralismo stretti.

Viene qui una importante domanda storica. Perché nel 1572 ci si poteva astenere, in teologia, dall'occuparsi di fatti astronomici, mentre nel 1615 ciò non era più possibile? La risposta non rinvia ad una considerazione sulla personalità di Bellarmino, ma a prendere in esame il rapporto tra la fisica e la matematica. Questa, in quanto studio di quantitates intelligibiles terminatae, era ritenuta estranea allo studio di proprietà fisiche concrete.

Nel 1615 però la situazione della matematica stava cambiando. I fautori dell'eliocentrismo insistevano sulla sua realtà in natura. Cominciava a nascere una fisica matematica. A ciò si deve aggiungere, per quanto attiene il Bellarmino, una evoluzione in senso ascetico spirituale del suo pensiero negli ultimi anni della sua vita che lo conduceva a un certo scetticismo. La dominante della sua personalità restano però sempre la teologia e il dettato biblico. Il suo era un concordismo stretto, a paragone del quale quello del Galilei è soltanto un concordismo più largo. Per nessuno dei due però esisteva uno iato fra verità filologica e verità naturale. Essi vedono il testo biblico come tramite immediato di significato fra Dio e l'uomo; non hanno una concezione dialogica della rivelazione. Quanto all'esegesi biblica di Galilei, il Baldini fa un interessantissimo rilievo critico che, a suo dire, non ha ricevuto la dovuta attenzione. Lo scienziato pisano infatti,

«non propone il suo criterio come avente uso *costante* [la sottolineatura è mia], perché dovuto ad una condizione permanente della comunicazione tra Dio e l'uomo, e neppure come *abituale* [la sottolineatura è mia] nelle situazioni in cui la rivelazione poteva risultare in contrasto con credenze dell'epoca biblica; egli lo propone come una sorta di *ultima risorsa* [la sottolineatura è mia], quando risulti impossibile fornire spiegazioni di tipo letterale concordanti con la conoscenza scientifica. Egli stesso suggerisce alcune di tali spiegazioni, diverse da quelle tradizionali e di esse più adeguate: è questo il caso della sua discussione di un testo centrale nel dibattito, quello in Gs 10, 12-14» (p. 328).

Per questo aspetto almeno, pare di poter dire, la distanza fra Galilei e Bellarmino non è poi così grande. Ciò non implica tuttavia che Bellarmino non avvertisse i rischi presenti nell'esegesi biblica di Galilei.

Bellarmino visse una contraddizione inerente alla Chiesa fra l'eredità neotestamentaria patristica e la cultura scolastica. Non la fece deflagrare, ma la compose, istituendo una comprensione e lettura ipotetiche dell'astronomia. Fece però un grave errore: assolutizzò un dato contingente dell'astronomia del suo tempo, l'assenza di una teoria solidamente prevalente, considerando permanente una situazione destinata invece ad una evoluzione rapida. Anche su questo è possibile che abbia influito la sua riluttanza a storicizzare i dati della sua cultura biblica.

In questo saggio, a differenza che in quello su Clavio, il Baldini non commenta direttamente testi, ad eccezione alla lettera a Foscarini. Tuttavia la sua esposizione presuppone molte profonde letture di testi bellarminiani. Il risultato è efficace: stabilite l'angolazione e il taglio della ricerca, ricostruisce la personalità di un teologo che fu anche cultore di astronomia e fu coinvolto profondamente nelle vicende storiche di questa scienza, alla luce delle idee religiose, delle categorie e dei modelli del suo tempo, senza mai sovrapporvi quelle dei tempi attuali. Così per esempio, il termine «strumentalista» che viene usato da K. R. Popper[17] per determinare la posizione verso la matematica e l'astronomia di Bellarmino, è giustamente criticato e abbandonato perché antistorico, inadeguato a caratterizzare una personalità che seguiva Aristotele in filosofia, la Bibbia i Padri e San Tommaso in teologia.

Baldini rifiuta anche un tipo di storia che si serve di congetture, analisi di comportamenti poco documentati, ipotesi che si fondano su dati psicologici. La sua vera base sono i documenti d'archivio, le fonti manoscritte, non fini a se stesse, ma intrecciate in una trama di rapporti. Pertanto egli è veramente un interprete, liberata questa parola da possibili suggestioni letterarie cariche di soggettivismo, che media fra il dato, la fonte manoscritta letta alla luce del tempo storico in cui essa fu prodotta e il lettore.

Se il suo linguaggio scientifico è altamente specializzato e tecnico, organizzato secondo complessi moduli espressivi, non per questo perde di com-

[17] Cf. K. R. POPPER, *Scienza e filosofia. Problemi e scopi della scienza. La scienza di Galileo e il suo nuovo tradimento* (Torino 1969) 11-47.

prensibilità. Anzi l'autore torna più volte sui contenuti del suo pensiero allorché questi sono veicolo di concetti troppo importanti per essere affidati a una sola esposizione, o richiedono altri tipi di formulazioni – anche di immagini, magari tratte dalla chimica come quella con cui egli paragona il modello dottrinale gesuitico alla cristallizzazione apparente di una sostanza colloidale – per essere comprese, servendosi spesso della formula preferita «detto altrimenti».

Il suo stile è fatto di periodi molto ampi; ama precisare i contenuti, con un senso vivissimo della differenza, della attenuazione e dell'accrescimento, che si esplicita quale applicazione di una misura critica sorvegliatissima e scrupolosa. Le sintesi sono ampie, ma curate in tutti i particolari. A questo riguardo, pur nella consapevolezza che lo stile è un fatto (un atteggiarsi verso la realtà) totale, della pagina, del libro e della persona, conviene portare un esempio abbastanza significativo fra i tanti che sono stati citati. Nel bel saggio storico *L'origine della scuola scientifica della provincia veneta ed i rapporti con Galilei,* che non ho potuto esaminare con il riguardo e l'attenzione dovutagli, parte per scelta personale e parte per mancanza di spazio[18], dopo avere esaminato la situazione della provincia prima dell'arrivo di Galilei a Padova ed aver indicato almeno due fra gli sviluppi più originali e nuovi, quelli del Garzoni e del De Dominis, alla fisica e alle mathematicae scientiae della Compagnia, Baldini scrive:

« ... Importa rilevare che entrambi questi sviluppi si ebbero prima dell'arrivo di Galilei a Padova. Perciò anche in base ad altri dati ai quali si farà riferimento, è lecito dire che, se i connotati metafisico-cosmologici e la finalizzazione del modello dottrinale gesuitico a una forma scolastica di teologia erano generalmente tali da contrastare, o non avviare, l'emergere di una scienza nell'esatto senso galileiano, ed ancor più di ogni filosofia che si presentasse come distillato delle sue componenti metodiche, ciò non implica in alcun modo che le articolazioni operative del modello dovessero sempre mantenersi aprioristiche e verbalistiche, e che sull'intero fronte dell'indagine sulla natura esso dovesse collidere, per metodi e risultati, con impostazioni moderne. Ed è possibile che, senza che si debba provare o postulare l'influenza di una o più figure dell'ambiente gesuitico veneto su Galileo, certi interessi e tentativi propri di uomini di quell'ambiente rientrassero nel complessivo terreno culturale dal quale emerse la forma evoluta delle sue idee» (p. 362).

[18] Ci scusiamo con l'autore di tutte le mancanze di questa presentazione. Quanto ai saggi sull'attività scientifica della Compagnia di Gesù nella provincia veneta, occorre segnalare due profili scientifici sintetici di gesuiti più sensibili alle pratiche osservative e alle suggestioni della scienza galileiana. Sono Lorenzo Garzoni e M. Antonio de' Dominis 363-368. A questi si aggiunge inaspettatamente Possevino (1533-1611), un «filosofo» per i suoi giudizi sulla matematica e per la presentazione dello scritto di Archimede sui Galleggianti, 368-369. Corre l'obbligo di segnalare un altro saggio che non s'è scelto di commentare qui: *Astronomia e meccanica. La corrispondenza Grienberger-Burgo sull'idrostatica galileiana.* L'importanza di questo carteggio è in relazione con il fatto che la statica è fra le mathematicae scientiae la meno presente nella produzione dei gesuiti italiani fino almeno al 1610. Il suo potenziale innovativo pertanto non si espresse, perché non sono stati trovati testi inediti di gesuiti, per esempio di Clavio, che ne trattino. Un tema che avrebbe potuto portare sviluppi nuovi è la teoria dei centri di gravità, notissima a Clavio ed alla sua scuola.

Ci troviamo di fronte a un brano densissimo. Baldini enuncia un fatto: l'avvio di due sviluppi in campo gesuitico prima dell'arrivo di Galileo a Padova. A questo segue una conseguenza formulata nella struttura di una concessiva (perciò è lecito dire che) data dentro (o sotto) la condizione della strutturazione generalmente tradizionalista e statica della dottrina gesuitica nei suoi dettagliati «connotati» metafisico-cosmologici finalizzati ad una forma scolastica di teologia dimostrativa.

Prima di procedere nell'esame di quello che l'autore ritiene lecito affermare «anche in base ad altri dati ai quali si farà riferimento», è bene soffermarsi sulle conseguenze dell'articolazione tradizionale della dottrina. I suoi connotati erano tali «da contrastare, o non avviare, l'emergere di una scienza nell'esatto senso galileiano». L'autore non si accontenta di enunciare il contrasto come tale – beninteso dentro la condizione generale della configurazione tradizionalista dei caratteri della dottrina – ma si sforza di circoscrivere più esattamente il tipo di operazione che essa mette in atto verso «l'emergere di una scienza nell'esatto senso galileiano». Lo fa per mezzo di una disgiuntiva «o non avviare», che attenua l'altra operazione. Abbiamo così due modalità di azione: contrastare/non avviare.

Però lo sforzo di misurare gli atteggiamenti operativi della dottrina gesuitica in generale verso la scienza galileiana non si ferma qui. Non soltanto il modello gesuitico contrastava o non avviava l'emergere di una scienza nell'esatto senso galileiano, ancor più di ogni filosofia «che si presentasse come distillato delle sue componenti metodiche». La misura dà luogo a un crescendo espresso mediante una struttura avversativa molto stringente e totalizzante: «non soltanto ... / ancor più *di ogni filosofia che si presentasse come un distillato*» [la sottolineatura è mia], dove l'uso dell'immagine chimica dentro la struttura rafforzativa del periodo, rafforza l'impressione della concentrazione di novità «delle sue componenti metodiche» rispetto alle quali l'azione di contrasto o di non avvio del modello gesuitico era ancora più forte.

Si potrebbe dire, posta la concezione che ho esaminato precedentemente, che non c'è alcuna possibilità di dialogo fra i due modelli. E invece no. L'autore afferma con forza – due negative affermano – «ciò non implica in alcun modo che le articolazioni operative del modello dovessero mantenersi sempre aprioristiche e verbalistiche». Si badi che il Baldini non dice «il modello», bensì «le articolazioni operative», cioè l'esperienza, ovvero l'esperimento tradizionale scolastico del modello che non sempre si manteneva aprioristico e verbalistico. Quello dell'esperimento/esperienza era un terreno dove si potevano dare novità. Ma non basta ancora. «Ed è possibile che» afferma l'autore « ... certi interessi e tentativi propri di uomini di quell'ambiente [gesuitico] rientrassero nel complessivo terreno culturale dal quale emerse la forma evoluta delle sue idee». Siamo ad un rovesciamento. L'autore era partito dalla constatazione di sviluppi presenti nella scienza gesuitica della provincia veneta prima dell'arrivo di Galilei; aveva affermato che, se pure il modello gesuitico era chiuso (condizione), ciò non implicava che le sue articolazioni operative (terreno sperimentale) dovessero mantenersi sempre nei limiti della scolastica.

Ora dice espressamente che «senza che si debba provare o postulare l'influenza di una o più figure dell'ambito gesuitico veneto su Galileo», interessi e tentativi propri dell'ambiente gesuitico possono rientrare nel terreno culturale dal quale emerse la forma evoluta delle idee di Galilei, cioè è possibile una osmosi, un dialogo, tra l'ambiente gesuitico e il terreno di formazione evoluta delle idee dello scienziato pisano. Il ribaltamento avviene per mezzo di una coordinata che non è puramente tale, ma ha valore accrescitivo di una ipotesi che non era implicita nel dato degli sviluppi della scuola gesuitica veneta prima dell'arrivo di Galileo a Padova. Di questa struttura stilistica alla ricerca della misura attenuativa o accrescitiva, piace notare il respiro, che non è stretto né convulso, ma teso all'arricchimento del pensiero. Qualcuno potrebbe obiettare che l'autore fa una semplice ipotesi, che non offre una certezza. Un'altra ipotesi egli la fa a pagina 371 del suo libro, dove dice che parte delle lezioni tenute dai gesuiti Menù e Valla nel Collegio Romano prima di essere trasferiti nella provincia veneta

> «sono state indicate recentemente come fonte, rispettivamente, di parte delle note di fisica e della totalità delle note di logica conservate nei cosiddetti *Juvenilia* di Galileo, datati solitamente tra 1589 e 1591» (p. 371).

L'indicazione proviene dal Wallace, la cui identificazione è plausibile, ma non certa nel caso di Menù. È invece altamente probabile la provenienza dei testi usati da Galileo dal Collegio Romano. Se sono altamente probabili i rapporti di Galileo con Valla e Menù prima e durante gli anni padovani, altrettanto probabile è quello che egli ebbe con A. Eudemon (1566-1625), successore di Menù e di Valla nella docenza di teologia a Padova. Esso è nella sua eventualità non accertata, riferita nella lettera di Mario Guiducci a Galileo (13.9.1624), molto importante. Si svolse infatti fra il 1600 e 1603, negli anni in cui si andava delineando la forma evoluta della meccanica galileiana. L'unica certezza di un rapporto documentato è quella della relazione fra Galileo e Biancani. come testimonia la lettera di quest'ultimo a Grienberger del 14 giugno 1611 (pagina 372 e nota 124 a pagina 394). L'assenza di una documentazione più cospicua che dimostri i contatti fra Galilei e gli scienziati e filosofi dell'ambiente gesuitico padovano fra il 1592 e il 1606, è dovuta allo stato dell'attuale fase della ricerca. Ciò fa concludere al Baldini che

> «le opere e figure descritte [Valla e Menù, Verbier, Mayer e Possevino] mostrano l'esistenza di una *base problematica* [la sottolineatura è mia] comune sufficientemente ampia per consentire un dialogo produttivo. Concretare tale base, attingendo a fondi per ora ignoti o mal noti, è compito della nuova fase di ricerca documentaria apertasi da alcuni anni, rivolta sia ai filosofi e scienziati gesuiti che allo stesso Galileo» (p. 373).

Non c'è dunque opposizione o contrasto o mancato avvio di una scienza «nell'esatto senso galileiano», bensì una «base problematica comune sufficientemente ampia per consentire un dialogo produttivo». La ricerca documentaria dovrà concretarla.

L'analisi stilistica sull'autore mette in movimento un complesso di contenuti, attiva la dinamica delle trame di relazioni fra Galilei e i gesuiti a Padova fra 1592 e 1606, non limitandosi ad essere un puro esercizio formale sul testo. Essa ne mette in luce anche limiti e difficoltà per chi legge. Quanto ai primi, ove l'autore usa espressioni come «scienza nell'esatto senso galileiano», «componenti metodiche» (della suddetta scienza) e, soprattutto, «articolazioni operative del modello» gesuitico, non entra nel merito di una descrizione scientifica delle esperienze, che sono pertanto soltanto nominate e sottintese. Il livello dell'analisi e la sua misura sono dunque circoscritte nell'ambito di una storia delle idee, fuori di una rappresentazione (esposizione) dei contenuti delle esperienze sottese alle «articolazioni operative del modello». Questo non è già un limite della ricerca del Baldini, ma piuttosto il confine o la linea di demarcazione fra essa ed altri tipi di ricerche più attente alla ricostruzione delle esperienze contenute nei modelli di scienza individuati. Quanto invece alle difficoltà per chi si accosti al libro ed alla sua scrittura, la più ricorrente è che si perda, nella sintesi o nel riassunto delle tematiche più significative, la sua misura dei dati. Perciò è meglio seguirlo da vicino e lasciar parlare, fino a che è possibile, i testi.

La fisionomia dello scienziato gesuita che Baldini ci restituisce criticamente è complessa: come parte del corpo apostolico è legato alla Tradizione della Chiesa, ma come integrato nel mondo intellettuale laico del tempo in cui vive, è aperto all'esperienza e attraversa le crisi storiche con gli strumenti che la propria tradizione all'interno di quella della Chiesa – gerarchica, almeno per il periodo indicato – gli dà, soffrendo, a volte, contrasti. Se non si tengono presenti insieme questi aspetti, sfugge la vera fisionomia dell'Ordine e non ci si può rendere onesta ragione dei suoi contributi al sapere, scientifico e teologico, cosa che invece Baldini fa in pagine di altissimo valore intellettuale e umano. Esprimiamo all'autore l'auspicio che i saggi contenuti nel suo libro, rielaborati e ristrutturati in una forma consona vadano a costituire un capitolo, che egli sa quanto è importante, di una futura e necessaria storia sociale della scienza in Italia. A meno che per lui non costituiscano già in tale forma, questo capitolo. Nel qual caso lo si può solo ringraziare per avercelo dato.

SUMMARY

The author of the article on Baldini's book «*Legem impone subactis. Studi su filosofia e scienza dei gesuiti in Italia*», deals with the history of astronomy between the sixteenth and seventeenth centuries in a period of crisis and great discoveries: the fall of the ptolemaic model in astronomy and the progressive but contrasted affirmation of the heliocentric hypothesis of Copernicus, sustained by Galilei and opposed by the ecclesiastical hierarchies.

The book collects Baldini's essays on the Jesuit sciences – especially astronomy, which was in the vanguard of the dissolution of the old models of science – published in specialized reviews between 1980 and 1992.

The first essay, which gives title to the volume, deals with the most important question of the whole book. It establishes the basis of the methodology that was used in the Jesuit model of the sciences: the relationship between theology, philosophy and mathematics. It is characterized by a double level of hierarchization: a religious-epistemologic hierarchy, and an epistemologic-logical one. These two criteria can be considered rules that regulate the approach to the sciences. They are articulated in accordance with the aristotelian model «subalternante-subalternato». Its fields of application are the schools, the academies, and more generally, history. The first of Baldini's essays has others aspects that can be underlined and evaluated: the semantic one, that decodifies the meaning of the scholastical words in natural philosophy in the limits of the «realismo logico»; and the of historical-epistemological, that examines the epistemological constitution of mathematics, which in the sixteenth and seventeenth centuries was controversial.

The second part of the article examines Baldini's approach to several themes: the «censura librorum», Clavius and Bellarmine's astronomy, and the organization of the Jesuit schools in the Venetian Province during the sixteenth and the seventeenth centuries.

The author of the article focuses on Baldini's method of reading letters and documents: it can be called a contextual method, because it makes many references to historical and scientific events. These are unavoidable in the study of discoveries and scientific experiences. The author underlines the role of the modern concept of scientific experience which has a much different structure from that of the scholastic method. Modern scientific experience is grounded on the «data» of observation, and is always measurable, while the scholastic method relied on the verbal-disputative structure of the double hierarchy of religion-epistemology and epistemology-logic.

The historical perspective of the book, that is an examination of the history of ideas, rather than a presentation of the concrete scientific experiences of the Jesuit scientists, can be found in the light of Baldini's other investigations. They are the edition of the Clavius letters and the last congress, held at Chieti in April 1993, concerning the times and the works of the greatest Jesuit astronomer.

L'«ARS MAGNA LUCIS ET UMBRAE» DI ATHANASIUS KIRCHER

SAVERIO CORRADINO S.I. – Specola Vaticana.

L'*Ars Magna Lucis et Umbrae* del p. Athanasius Kircher (1602-1680), in dieci libri[1], e di un migliaio di pagine nella prima edizione in-quarto grande del 1646[2], secondo il sentimento comune è l'equivalente barocco di un'enciclopedia di ottica: di fatto la si suole citare correntemente per le notizie che dà sulla lanterna magica, nella seconda edizione del 1671[3]. Ma pone non pochi problemi a un lettore moderno che l'esamini da vicino e si chieda di che opera si tratti, con esattezza[4].

Come tutti i libri di maggior impegno del Kircher, ha una premessa sontuosa: la dedica all'arciduca Ferdinando[5], col ritratto di lui, e il privilegio de-

---

[1] ATHANASII KIRCHERI / FVLDENSIS BVCHONII / E SOC. IESV PRESBYTERI / Olim in Herbipolensi, & Avenionensi Societatis IESV Gymnasijs / Orientalium linguarum, et Matheseos, nunc huius / in Romano Collegio Professoris Ordinarij. / ARS MAGNA / LVCIS ET VMBRAE / in decem Libros digesta. / *QVIBVS* / ADMIRANDAE LUCIS ET VMBRAE / in mundo, atque adeò vniversa natura, vires effectusq. / vti nova, ita varia nouorum reconditiorumq. / speciminum exhibitione, ad varios mor- / talium vsus, panduntur. / *Cum Priuilegio Sacr. Caesar. Maiestatis.* [stemma del Sole che genera luce e ombra, con il motto, in ebraico greco latino, Sicuti tenebrae eius ita & lumen eius. Psal. 138]. / ROMAE, Sumptibus Hermanni Scheus. MDCXLVI: // *Ex Typographia Ludovici Grignani-* // SVPERIORVM PERMISSV. 32,5 x 23 cm. (40) 935 (15). Primo frontespizio su acquaforte, numerose figure nel testo, alcune acqueforti ripiegate, fuori testo.

L'edizione è iniziata nel 1645, in conformità con le date di dedica all'imperatore (1 giugno 1644), dei pareri dei censori, dell'*imprimatur*: in alcuni esemplari (Staatsbibliothek Berlin, Bibl. Naz. Centr. Roma: ambedue gli esemplari, *Donum Authoris*) sul frontespizio, o anche altrove, compare l'anno MDCXLV. Da una lettera del Ricci al Torricelli risulta che al 16 dicembre 1645 l'opera era pronta, mancava solo l'indice.

[2] Si riporterà la paginazione delle due edizioni. Ma occorre tener presente che tutt'e due sono gravemente scorrette, perfino nella paginazione: al punto che nella seconda edizione si passa di colpo da 424 a 525.

[3] 768-770. Vi si nomina apertamente Thomas Rasmussen Walgesten, discepolo di Stenone (Niels Stensen), cui è dovuto l'impiego di una lanterna: il Kircher aveva fino allora pensato a proiettare luce solare sul vetro dipinto, per rifletterla attraverso un foro e una lente in camera oscura.

[4] L'interesse per il Kircher e le sue opere è considerevolmente cresciuto negli ultimi tempi, e ha condotto in un ventennio a triplicare, per lo meno, in estensione e qualità rispetto ai secoli passati la bibliografia che lo riguarda (cfr. W. KILLY, *Literatur Lexikon, Autoren und Werke deutscher Sprache,* Bd 4. 332-333). I contributi generali si occupano con varia ampiezza dell'*Ars Magna Lucis et Umbrae:* si veda per esempio Conor REILLY, *Athanasius Kircher S.J. Master of a Hundred Arts, 1602-1680* (Wiesbaden 1974) 72-86. Ma la sola monografia esauriente di cui ho notizia è la comunicazione di C. Chevalley per la Xe Session Int. d'Étude du Baroque, *L'Ars Magna Lucis et Umbrae d'Athanase Kircher. Néoplatonisme, hermétisme et «nouvelle philosophie»,* tenuta a Montauban nel 1983 e pubblicata in: Baroque 12 (1987) 95-109.

[5] La seconda edizione (Amsterdam 1671) è dedicata a Johann Friedrich von Waldstein, arcivescovo di Praha e primate di Boemia, Gran Maestro dello Heil Kreuz Ordens mit dem roten Sterne. Quanto è detto sul frontespizio, «Editio altera priori multo auctior», riguarda brevi e interessanti aggiunte nel l. X, con nuove figure esplicative: una «Mantissa» in fondo alla Pars I (697-702), sulla costruzione di orologi che non siano gnomoni; e due paragrafi nella Pars III (768-771), sulla lanterna magica, e sul modo di trasferire le immagini al microscopio.

cennale per la stampa, che qui diventa un elogio del Kircher, firmato dall'imperatore Ferdinando III. Segue la prefazione dell'autore: il quale rievoca l'occasione fornitagli da Ferdinando III di scrivere su quel tema, ed espone per esteso i frutti del proprio lavoro. Dopo l'indice del volume, e il consueto omaggio poetico alla nuova opera, viene la facciata dell'imprimatur[6]: dove è particolarmente significativo il parere espresso dai due censori. Il primo è un giureconsulto di Pesaro, G.B. Rinalducci; l'altro è Melchior Inchofer, un teologo gesuita un po' anomalo, ma che gode la fiducia delle Congregazioni romane[7]: due studiosi privi di qualsiasi interesse scientifico, sia pure in senso lato, quindi estranei a temi di fisica, e di ottica in particolare, e incapaci, agli occhi nostri, di pronunziarsi sul volume del Kircher. I loro giudizi altamente elogiativi rispecchiano l'ammirata sorpresa di qualsiasi persona colta di quel secolo, ignara dell'ottica del Kepler (allora poco nota) e dei dibattiti sul tema della luce, quando sia messa davanti a un'abile e suggestiva monografia come il volume del Kircher. È questo pubblico generico e disimpegnato il vero destinatario dell'opera? o si tratta a suo modo, con le debite trasposizioni, di un'enciclopedia di ottica?

I dieci libri e le loro parti, e spesso i capitoli, hanno titoli farciti di termini greci, oltre che di maiuscole. Quei termini per lo più sono neologismi inventati dal Kircher, e pare servano ad avvolgere di aura sapienziale, o esoterica (o forse anche un po' ironica), il suo trattato[8].

Il l. I, *Physiologia Lucis et Umbrae*[9], vuole dare in tre lunghe tappe tutte le nozioni di fondo sulla luce e sull'ombra: muovendo dall'idea che il mondo della visione è impasto di luce e ombra, ciascuna intrinseca all'altra, dato che non c'è ombra senza luce che la generi, e se forte è la luce è intensa l'ombra portante. Di qui le tre *Partes*: una *Photosophia,* la natura della luce; una *Sciasophia*, variazioni sul tema dell'ombra; un *De rerum naturalium Chromatismis,* o teoria del colore.

---

[6] Le date sono comprese tra il 18 e il 29 dicembre del 1644: quindi la composizione del trattato (cfr nota 1) è anteriore a quell'anno.

[7] Melchior Inchofer, * c. 1585, Köszeg, Ungheria; SI 26.3.1607, Roma; † 28.9.1648, Milano. L. KOCH, *Jesuiten-Lexikon* (Paderborn 1934) 857. È nota la parte marginale che ebbe nel secondo processo di Galileo: la Congregazione dell'Indice gli chiese un parere sul «Dialogo sopra i due massimi sistemi», se vi si difendesse il copernicanesimo, o se invece (come insisteva a dire Galileo davanti ai giudici) intendesse combatterlo. L'Inchofer rispose affermativamente ma con molta sobrietà alla prima alternativa, del tutto ovvia (*Opere di Galileo,* 19, 349-56); e in quello stesso anno completò la risposta con un saggio, *Tractatus syllepticus in quo quid de terrae solisq. motu vel statione secundum S. Scripturam et sanctos patres sentiendum quave certitudine alterutra sententia tenenda sit, breviter ostenditur* (Roma 1633). L'autore mira alla documentazione teologica e alla dimostrazione scientifica: di fatto legge perfino la fisica aristotelica con l'occhio del retore. Ma non nomina Galileo e non polemizza con nessuno. Lo scritto misura bene l'erudizione letteraria e l'inettitudine scientifica dell'Inchofer, che tuttavia per due volte fu chiamato ufficialmente a dire un parere autorevole su opere di fisica.

[8] Funzione analoga pare abbiano i preamboli assiomatici (gruppi di definizioni, di postulati etc.) all'inizio di nuovi temi: formulano con qualche solennità quell'esigenza di rigore matematico cui il Kircher, dichiaratamente, non tiene affatto.

[9] *Physiologia Lucis et Umbrae: In qua universa Lucis et Umbrae natura, essentia, admirandique effectus, & opera utriusque apprimè delineantur.*

Il 1, II, *De Actinobolismis, seu Radiationibus*[10], sui raggi luminosi, ha due parti: *Actinobolismus Lucis*[11], i raggi diretti, riflessi, rifratti, l'analogia di luce e suono, altri e meno credibili modi d'irraggiamento; *De Actinobolismo Optico*[12], dove si parla dell'occhio, della camera oscura, di scenografia, di prospettiva a uso dei pittori.

I 1. III[13], IV[14], V[15], VI[16] formano la sezione di gnomonica[17]: un argomento che, con ulteriori capitoli inseriti altrove, abbraccia un buon terzo dell'opera. Il Kircher vi si occupa con grande competenza della meridiana e dell'astrolabio, e fa abbondare le tabelle per ogni tipo di calcolo astronomico. Poiché l'uso di strumenti manuali o concettuali è relativo al sito dell'osservatore, l'esercizio di rappresentare i dati di osservazione conduce da un certo punto in poi a invertire le parti, e diventa cartografia celeste o terrestre. Ma il solo punto di contatto tra la gnomonica e il tema di luce e ombra sta nel fatto che lo stilo della meridiana, o gnomone, colpito dalla luce solare proietta un'ombra sull'apposita scala, e indica così l'ora del giorno o altri dati pertinenti. Poiché il tempo permea ugualmente i fenomeni celesti e sublunari; e poiché i passaggi del Sole sullo zodiaco («totius solaris cursus fundamentum, totius igitur Astronomiae fundamentum») si pensa siano la ragione ultima di quanto avviene in cielo e in terra, l'astrologia del Kircher[18] parte proprio di qui.

---

[10] *De Actinobolismis Seu Radiationibus.*

[11] *Actinobolismus Lucis, Sive De Radiatione Luminis, ad quam ceu principalem Ideam, totius naturae operationes instituuntur.*

[12] *De Actinobolismo Optico, Seu De Ratione visuali, quae totius Opticae disciplinae radix et fundamentum est.*

[13] *Gnomonicae Curiosae Apparatum continens.*

[14] *Horographia Varia qua omnia Horarum genera Umbroso Gnomone in lucido campo demonstrantur.*

[15] *Ouranographia Gnomonica. Sive De totius Primi Mobilis Doctrina in quibuscunque planis sciathericis repraesentatur.*

[16] *Protheus Sciathericus, Sive Astrolabio-Graphia Figurata. Qua nullam figuram sive planam, sive solidam, dari posse docetur, quae Astrolabij, aut horologii capax esse non possit.*

[17] La gnomonica è di per sé l'arte di costruire meridiane (o gnomoni): in antico e fino al Rinascimento ha avuto una parte di rilievo nella decorazione architettonica degli edifici. Più in generale, la gnomonica – fondamento geometrico delle misurazioni angolari del cielo – insegna a rappresentare in piano la sfera celeste; e soprattutto a studiare il moto apparente del Sole, sempre mediante la lunghezza e la direzione dello stilo di una meridiana. Ma sulla gnomonica kircheriana pesa un severo giudizio degli Huygens, in una lettera di Constantin al Mersenne, dove si allude alle acqueforti che illustrano il volume: «Vous auez bien raison de l'appeler [suo figlio Christian] clair-voyant, car il penetre promptement tout ce qui semble a d'autres obscur ou difficile et se mocque volontiers de la grimace de ces gents qui font esclatter peu de matiere par des grands appareils de tailles douces et autres embellissements. A quoij vous sçavez comme entre autres, les Jesuites sont subjects et *quanto conatu magnas saepe inanias prodant*, tesmoing le grand volume de Kircherus, ou ceste miserable gnomonique tant traictée et retraictée par ces gens-là occupe seule le 2/3 de son livre» (*Correspondance du Père Marin Mersenne, Minime* XIV. *1646* [Paris 1980] 636). Lo scritto giovanile di Christiaan sulla gnomonica è in *Oeuvres complètes*, t. XI 64-67. Per l'abuso di illustrazioni si allude forse all'*Apiaria* del P. Mario Bettini (v. nota 24). Constantin Huygens scriveva a Descartes il 7.1.1643: «Voycy d'ailleur l'Aymant [*Magnes*, 1641] de Kircherus, ou vous trouverez plus de grimace que de bonne estoffe» (*Correspondance*, t. XII 10).

[18] Si veda la conclusione della prima parte del 1. I.

Il l. VII, *Prometheus, sive Ars anacamptica, vel Astronomia reflexa*[19], ritorna ad argomenti di ottica: la luce riflessa è carpita al Sole e resa disponibile per numerosi impieghi, sul modello dell'impresa di Prometeo. Il Kircher equipara direttamente calore e luce, ma pure luce riflessa e radiazioni solari assorbite dalla superficie terrestre.

Il l. VIII[20] è una *Ars anaclastica, sive Astronomia refracta:* insegna a far uso della rifrazione della luce. Il Kircher non tiene conto della legge di Snellius e Descartes: per calcolare l'angolo di rifrazione riporta le tabelle sue e quelle di Witelo e di Tycho. La seconda parte del l. VIII è interamente gnomonica: lo stesso vale per il l.IX[21], dove mediante le ombre si calcolano varie misure terrestri, trasferendo poi quei calcoli a misure astronomiche[22].

Il l. X, *Magia lucis et umbrae*[23], di gran lunga il più ampio, è quello in cui l'autore si ritrova fino in fondo. Dopo aver inveito contro la magia diabolica, il Kircher propone la magia naturale, «effectrix operum inusitatorum», che è appunto la sua. Il libro è diviso in più parti, che riprendono costruzioni e calcoli delle pagine di gnomonica, intrecciandoli a illusioni ottiche e prodigi strabilianti. La versatilità messa nei congegni che segnano le ore o i moti celesti qui si prolunga ininterrotta in giochi di prestigio o in invenzioni strane, come l'orologio che ad ogni ora fa accendere un fuoco o esplodere polvere pirica. Si parla, con un crescendo dichiaratamente spettacolare, della fata Morgana nello stretto di Messina, o dei trucchi che si possono fare in camera oscura, o dell'uso delle lenti, del microscopio, del cannocchiale.

Al termine del volume un gran finale metafisico, sulla luce divina; e una conclusione mistica, che vuole forse recuperare allusività cristiana al linguaggio astrologico.

Questa traccia più che sommaria permette già alcune osservazioni sul Kircher autore enciclopedico. Si suol dire che si è occupato a fondo, con pubblicazioni monumentali, di argomenti disparatissimi: per esempio di ottica, con la *Ars Magna Lucis et Umbrae,* primo suo scritto dichiaratamente impegnativo su temi scientifici. Ma ora ci si può chiedere: il grosso volume del 1646 e del 1671, pieno di illustrazioni curiose e belle acqueforti[24], è davvero un trattato di ottica?

---

[19] *Prometheus, Sive Ars Anacamptica, vel Astronomia Reflexa. Qua arcana coelorum intra terrenas habitationes Prometheio ingenio, id est coelesti igne spèculis subducto, concluduntur.*

[20] *Ars Anaclastica, Sive Astronomia Refracta. Qua Astronomiae Gnomonicae arcana per lineas, circulosque umbratiles, Anaclastica descriptione, id est refractionum nova scientia, in quascunque interiorum vasorum superficie proiectos, curiosè docentur.*

[21] *Cosmometria Gnomonica, id est. De mundanarum partium situ, magnitudine, quantitate, altitudine luciumbri ratiocinio investiganda.*

[22] Nel titolo corrente, dopo qualche incertezza, si chiama *Astronomia Photo-Sciatherica.*

[23] *Magia Lucis et Umbrae. In qua de reconditioribus Lucis & Umbrae effectibus ad varios usus applicatis agitur.*

[24] Per la sistemazione tipografica del trattato e l'abbondanza di belle immagini pare che le decisioni del Kircher dipendano dal successo editoriale degli *Apiaria universae philosophiae mathematicae* (Bologna 1642) del gesuita M. Bettini: un grosso volume di geometria pratica e di ottica, gratuitamente sovraccarico di acqueforti raffinate. A studiosi seri la troppa cura nell'illustrare un testo scientifico ispirava diffidenza. Perciò Charles Cavendish scriveva a John Pell (12.10.1646): «I sawe lately a booke of the Jesuit Kircher, of light & shadowe; it hath so manie figures in it, that I suspect it hath no great matter in it, & Monsr Gassendes doeth not much commend it» (*Correspondance*, t. XIV 534).

Si può notare che già nelle intenzioni espresse dell'autore l'opera non è affatto riservata all'ottica: vi si parla di luce e ombra, e delle loro applicazioni. La relazione tra luce e ombra è sì, nella fisica di Aristotele, punto di avvio per svolgere temi di ottica; ma qui diviene qualche cos'altro, è una polarità piuttosto esoterica che empirica. È facile per di più constatare che nel volume c'è un po' di tutto: astronomia, cartografia, giochi di prestigio, l'uso curativo delle erbe e altre questioni di farmacopea, la camera oscura, la trasmissione di messaggi segreti, l'albinismo e le sue cause, relazioni di missionari su fauna e flora di Asia e America, i climi della Terra e la varietà di colore delle razze umane, la rifondazione dell'astrologia; oltre a pagine che si direbbero di mistica cristiana; e, abbondantissimi, orologi, astrolabi, calcoli di gnomonica, che si presentano come l'applicazione più ovvia del rapporto di luce e ombra[25]. Se ci si riferisce a un moderno trattato di fisica e alla sua terminologia, troppe volte la parentela con l'ottica appare remota o impropria: e non è questione di *excursus* più o meno lunghi, ma di un testo che di proposito parla d'altro e che, soprattutto visto da vicino, risulta tematicamente frammentato, poiché quasi pagina per pagina si disperde in tutte le direzioni.

Bisogna aggiungere che la varietà dei temi, nella loro connessione anche lontana con fenomeni di luce e ombra, non è estranea alle intenzioni dell'autore, come il Kircher afferma verso la fine della prefazione *Ad Lectorem*[26]: l'opera vuole venire incontro a studiosi che siano giunti a interessarsi di ottica e dei suoi impieghi per itinerari assai diversi[27]. L'autore insiste a precisare che non ha voluto scrivere una monografia teorica, e si scusa più volte con i colleghi matematici di avere trascurato il rigore proprio della materia[28], specie in questioni di ottica geometrica, data l'intenzione prevalentemente pratica del volume. Il Kircher si trincera dietro le attese e le richieste dei principi[29], anche se la ragione vera è la mancanza d'interesse, e forse di capacità,

---

[25] Per la gnomonica si tenga presente che il Kircher riversa qui, completato e arricchito, il contenuto di una sua opera giovanile, *Primitiae gnomonicae catoptricae, hoc est horologiographiae novae specularis* (Avignon 1635). Si veda la «Praefatio» del l. VII (566/424).

[26] «Ut haec Ars nostra cum sperato fructu perlegi posset, diversis artium professoribus, pro diversa uniuscuiusque inclinatione, ita nos accomodavimus, ut neminem futurum sperem, qui non ex hoc uberrimo Lucis fonte, emolumentum aliquod in propriam instituti sui areolam sit derivaturus». Dalla prefazione iniziale *Ad Lectorem*.

[27] «Invenient hic reconditioris Geometriae Alumni quae speculentur: Logistae vastum sibi novarum calculationum Campum apertum reperient: Optici, quibus applaudant intuebuntur: Cosmographi, Astronomi, Geographi, circa quae occupentur habebunt. Mechanici instructissimam machinarum omnis generis officinam intrabunt. Secretioris Physicae, Medicinae, Magiae Candidatis, rerum quas exhibeant, mirandarum adyta patebunt. Quin et ipsi Ethici, Metaphysici, Theologi, aliarumque abstractiorum facultatum studiosi, quibus afficiantur, recondita reperient». Dalla prefazione iniziale *Ad Lectorem*.

[28] Sotto aspetti diversi ne parlano le «Praefationes» dei l. III, IV, V e VIII. Vi si ha di mira soprattutto il Clavius, che era rimasto maestro esemplare di matematica applicata lungo tutto il Seicento. L'esposizione è solo pratica e non teorica «ne morosa mathematicarum demonstrationum tractatio curiosos lectores (quae et nonnullis in Clavio displicet) alicubi offenderet». 197/144.

[29] «Non ignoro quid principibus gratum sit, quorum et instantia haec qualiacunque prodo». Prefazione al l. IV: 333, scritto 233/247.

per la nuda esposizione matematica di un tema di fisica. Non sembra si avesse molta considerazione di lui come matematico[30]. Tuttavia il Kircher ha buone ragioni per privilegiare le applicazioni del calcolo: la sua straordinaria creatività in questo ambito, e soprattutto il modello che grandeggia nella sua fantasia, cioè l'*Ars Magna* lulliana come sapere universale risolto in attuazioni pratiche.

Quantitativamente lo spazio lasciato all'ottica è quindi scarso (quello dato alla gnomonica certamente è maggiore), o perché vi si parla d'altro[31], o sì di fenomeni luminosi ma non dal punto di vista ottico. Per di più pare che si sfuggano le questioni strettamente fisiche, pur intensamente sentite e dibattute in quei decenni: che cos'è la luce e che rapporto ha col colore; le leggi della rifrazione, il fenomeno – su cui lavorava proprio allora un amico gesuita, il Grimaldi[32] – della diffrazione. Accade perfino che si sorvoli sulla spiegazione dell'arcobaleno, alludendovi di sfuggita con pochi cenni imbarazzati, senza soffermarsi sulle singole goccioline d'acqua sospese in aria e sulla doppia rifrazione della luce solare che vi si rifrange: il Kircher conosce solo la massa indistinta del vapore e i colori cangianti che la percorrono[33]. Quando finalmente il tema dell'arcobaleno gli si impone, il Kircher rinvia alla *Magia Catoptrica* del l. X, dove parla degli artifici curiosi che si possono costruire con gli specchi[34], e dove l'interesse va allo spettacolo e alla sorpresa, non al fenomeno fisico. Eppure i colori dell'iride erano un tema classico, analizzato e sistemato già nella tradizione greca, araba, latina medievale. Si direbbe che il Kircher eviti gli aspetti centrali del fatto luminoso, preferisca divagare in periferia, e alla prima occasione scantonare ancora più in là.

Il tema ottico dunque non è affatto esaurito, e forse neanche bene focalizzato. La curiosità dell'autore pare di continuo affacciarsi altrove, su campi del sapere contigui o no, e si direbbe quasi su tutti. Sarebbe questo l'enciclopedismo kircheriano? non già un «corpus» di trattati di grande respiro su discipline diverse, bensì ogni volta l'affollarsi di argomenti disparati, spesso i medesimi quale che sia il titolo del volume, e una puntualizzazione tematica che appare visibile solo nell'indice?

---

[30] Come risulta da un caso preciso, non pare si avesse molta considerazione per lui come matematico. La notizia entusiasticamente comunicata per lettera da E. Torricelli al Mersenne e ad altri, che il Kircher in quest'opera (l. III Pars II, Prog. III, cap. I, prop. I 317/235) fosse riuscito a rettificare l'arco di circonferenza, risolvendo così il classico problema della quadratura del cerchio, provocò la reazione indignata del Mersenne e di altri per l'errore palese e l'imperizia del Kircher. *Correspondance* t. XIV 366-367 371 458 512 515.

[31] Per accertarsene basta una scorsa all'indice degli argomenti in fondo al volume «Index Rerum et Verborum». Ma, come si vedrà, è da tener presente che la gnomonica vuol essere l'equivalente di una *Ars Magna Umbrae*.

[32] Francesco Maria Grimaldi, * 2.4.1613, Bologna; SI 18.3.1632, Prov. Rom.; † 28.12.1663, Bologna. KOCH, *Jesuiten-Lexikon* 735. L'opera del Grimaldi, *Physico-mathesis de lumine, coloribus et iride, aliisque adnexis libri duo*, che parla per la prima volta della diffrazione e la studia, uscì postuma nel 1665; se il Kircher vi avesse fatto caso, poteva quindi usarla nella II edizione dell'*Ars Magna Lucis et Umbrae* (1671). Ma la familiarità col Kircher durava da tempo: si vedano ad esempio gli intensi e comuni rapporti col Riccioli documentati nell'*Almagestum Novum*.

[33] Vi accenna soprattutto il Corollarium I del cap. IV, nel l. I Pars III 76-77/56; cfr 36/25 «Color iridis»; 68/50; 89-90/65-66.

[34] L. I Pars I cap. XI: «Experimentum Secundum. De colore apparente» 36/25.

Ma ci sono altri dati da mettere in conto. In questa ponderosa monografia gli autori del passato e gli stessi contemporanei appaiono poco, e non in proporzione al loro peso. Non sono finiti qui dentro i contenuti degli *Optika* di Euclide, sulla prospettiva generale: si usano invece, con la mediazione di Witelo e Alhazen, i *Katoptrika*[35]. Aristotele e la tradizione scolastica, pur citati spesso e senza esplicite riserve, non vengono mai presi sul serio, anche se il Kircher vi ricorre o vi si ispira quando non ha altro da dire[36]. Non intende tuttavia rinnovare in cose di ottica l'insistente polemica contro Aristotele che gli è abituale nei temi astronomici; e sono fantasiose, o fondate su errori di lettura, le interpretazioni che qui gliela attribuiscono[37]. Vede con chiarezza che di fronte al nuovo sapere scientifico la Scolastica è inattendibile, e che il linguaggio di prima può essere usato solo finché non ne sia disponibile uno più pertinente, meno improprio; anche se non si accorge che in cose di fisica già quella terminologia è un intralcio paralizzante[38]. Come altri studiosi dell'età sua si rivolge con dichiarata simpatia ai neoplatonici antichi e rinascimentali, più direttamente affini che non gli aristotelici all'esercizio di geometrizzare la realtà fisica; e li menziona spesso, e ancora più ne riprende il pensiero e ne impiega gli scritti. Tuttavia l'incontro è più apparente che reale, dato che per lui la matematica – in pieno contrasto con l'indirizzo del suo secolo – non è propriamente uno strumento di ricerca e di sistemazione teorica, ma ha tutt'altre funzioni: è sempre fonte di applicazioni pratiche, talora può attribuire decoro e prestigio a una pagina, e vale come miniera di allusioni er-

---

[35] L. X Pars II, «Theorematica», dal «Theorema» II in poi; e la Pars III. Ma vi difetta la sensibilità geometrica di cui sono ancora un po' testimoni i *Katoptrika*, certamente della scuola di Euclide.

[36] Per la laboriosa collocazione del Kircher di fronte alla tradizione aristotelica si veda Th. LEINKAUF, *Athanasius Kircher und Aristoteles. Ein Beispiel für das Fortleben aristotelischen Denkens in fremden Kontext*, in *Aristotelismus und Renaissance. In memoriam Charles B. Schmitt* (Wiesbaden 1988) 193-216.

[37] Gli equivoci della Chevalley partono dall'enunciato iniziale del 1. I: «Omnis rerum cognitio à mente primam originem, à sensibus exordium habet primum: inter sensus, et naturae sibi innata nobilitate, et virium praesentia, actionumque dignitate, Visus principem locum obtinet». Che è letto come atto di rottura con la cultura scolastica, e non come atto di ossequio: di fatto è il principio – qui riferito all'ottica – su sui si fonda l'epistemologia aristotelica. Ne è seguita l'idea che il Kircher intenda promuovere, contro il sapere antico, la fisica di Kepler e dei Lincei: nei cui confronti, tutt'al contrario, egli è fermamente deciso di restare alla larga, poiché i suoi interessi – al di là dei risultati puramente sperimentali – sono diversi, e poiché la nuova fisica soprattutto in Kepler si lega troppo scopertamente con l'astronomia copernicana. Ecco perché l'*Ars Magna Lucis et Umbrae* nomina a mala pena Kepler (112/86 670/599), pur dipendendone; è senza riguardi per della Porta, viceprincipe dei Lincei e anticopernicano (84/61 138/101 819/719-20 876/758), e ironizza sui Lincei (84/62). Perfino la preferenza di *helioscopium*, in astronomia, a *telescopium* (836/731) può rinviare alle origini lincee di questo termine (E. ROSEN, *The Naming of the Telescope* [New York 1947]), oltre che al primato simbolico del Sole (1/2). A una preferenza tra i gesuiti per «helioscopium», introdotto dallo Scheiner, anziché «telescopium», pare accenni il Cesi (che in cuor suo gradiva più «helioscopium») informando Galileo su una disputa pubblica nel Collegio Romano e rilevando «il compiacimento presosi a dare altro nome al telescopio» (*Opere di Galileo* 12 12: 964 3 gennaio 1614).

[38] È quanto fa, ad esempio, di fronte alla domanda circa le cause – materiale, formale, efficiente, finale – del *Lumen* nel mondo sublunare. Non sospetta che la categoria della causalità rimane esterna al discorso scientifico: e anche se il quesito lo imbarazza, è convinto che si debba pur impostarlo e in qualche modo risolverlo (1. I Pars I cap. X).

metiche. Ecco forse la massima divergenza, grave di conseguenze inestimabili, tra lui e i suoi contemporanei. Su questo modo di sentire si fonda la ritrosia del Kircher a dare impostazione teorica a temi scientifici, ma pure la sua difficoltà ad assimilare la lezione del Kepler, soprattutto quella della *Dioptrice*[39].

In particolare, ed è assai grave, il Kircher segue poco e male la nascita dell'ottica teorica. Benché impieghi o trascriva materialmente parti dei *Paralipomena* del Kepler[40], rimane estraneo alla genialità di un libro che ha aperto la via all'ottica moderna[41]; e anche più chiuso si dimostra verso la *Dioptrice*[42]. Ha rispetto per Descartes, di cui coglie l'abilità nel fabbricare strumenti: ma non ne apprezza la ricerca teorica[43], al punto che, pur conoscendo la legge di rifrazione, si affanna a calcolare i valori numerici degli angoli in tabelle di cui è fierissimo[44]. Ecco un tratto illuminante! Una legge espressa in termini algebrici è così lontana dal suo abito mentale che se anche la trova già pronta non ci fa caso: secondo lui la matematica serve soprattutto per calcoli numerici. Per il suo temperamento ha più senso una tabella che una legge fisica.

Eppure nel Seicento in Europa, quando la ricerca scientifica comincia a prendere corpo, i temi di ottica, che di quel nuovo sapere erano indubbiamente i più impervi, conoscono un travaglio di studi fecondo e animatissimo di cui si fanno carico per tutto il secolo personalità di prima grandezza. L'*Ars Magna Lucis et Umbrae* testimonia che – quasi a metà corso tra Maurolico, Kepler, Galileo, Descartes prima, e Huygens, Hooke e Newton poi – anche il Kircher ne è toccato: però lavora ai margini degli altri, per una pregiudiziale irrisolta che lo condizionerà in ogni campo scientifico, e oltre. Questo è un

---

[39] Cfr nota 25. Per l'ermetismo dei numeri si veda del Kircher l'*Arithmologia, sive de abditis numerorum mysteriis* (Roma 1665). Cfr D. PASTINE, *La nascita dell'idolatria. L'Oriente religioso di Athanasius Kircher* (Firenze 1978) 34 ss (cap. II «Le simmetrie del cosmo»).

[40] *Ad Vitellionem Paralipomena quibus Astronomiae pars optica traditur* (Frankfurt a.M. 1604).

[41] Il Kircher prende di lì la teoria della visione, ma ne parla come se nascesse da ricerche sue e di suoi collaboratori (1. II Pars II). Elenco dei testi a confronto in CHEVALLEY 102 (v. nota 4): dove si conclude che lo scritto del Kircher serve a divulgare i *Paralipomena,* ed è un «véritable outil de propagande pour l'optique képlérienne». Ma chi vada a osservare volta per volta che cosa il Kircher fa suo in quelle trascrizioni e che cosa lascia da parte, vede che prende quanto è detto felicemente, con proprietà, e trascura – o al più riformula letterariamente – i contenuti teorici. Per esempio, il cap. X del 1.I Pars I riassume i primi due capitoli dei *Paralipomena;* ma il rigore e la positività dell'argomentazione originale si risolve in ipotiposi e altri esercizi di eloquenza. L'impiego retorico del testo kepleriano ha poco a che fare con l'ottica.

[42] *Dioptrice, seu Demonstratio eorum quae visui et visibilibus propter conspicilla non ita pridem inventa accidunt* (Augsburg 1611). Il Kepler vi svolge per primo la teoria completa delle lenti e del cannocchiale: puro tema di ottica che poi il Kircher impoverisce all'estremo per dilatarne la spettacolarizzazione (840ss/727ss). Vale la pena di confrontare le poche righe con cui la *Dioptrice* (LVI. Nota) confuta la pretesa del della Porta di usare gli specchi ustori a distanza infinita, e la tronfia prolissità dell'invettiva kircheriana su tale argomento (876-879/758-761).

[43] CHEVALLEY 102, nota 22, parla di ammirazione del Kircher per Descartes, ma si stupisce di quei calcoli laboriosi e inevitabilmente poco esatti, i cui risultati si otterrebbero immediatamente dalla legge di Descartes. Pensa perciò a un inesistente disaccordo tra i due nell'interpretare la rifrazione.

[44] 682/609.

dato certo[45], e fa problema: tanto più che è nota la ricchezza di rapporti personali ed epistolari coltivati dal Kircher con gli studiosi di allora[46] e l'inesauribile capacità di lettura. Sicché la sua ricerca si presenta come un'enorme fatica autonoma: ha legami molto scarsi, nonostante ogni apparenza in contrario, col sapere tradizionale (se si toglie l'antefatto della *Ars Magna* enunciato nel titolo) e più indecifrabili ancora con la fisica contemporanea. Si può dire quasi che la sua opera sia frutto di una doppia incompatibilità (inconfessata ma vivissima) verso la scienza del passato e quella del proprio tempo; e che in questo senso miri con molta cautela a una novità completa e di fatto effimera, in cui è presente tuttavia qualcosa dell'afflato profetico lulliano, non mai scomparso lungo il Seicento (Alsted, Komenski, Leibniz), oltre che molti tratti propri della migliore cultura del tempo[47].

Si è così ricondotti all'inafferrabile e vivacissima singolarità dell'autore, occultata con diplomazia nel quotidiano commercio di rapporti umani, e accolta col plauso dei potenti e del pubblico di allora, e più tardi con quasi tre secoli di dinieghi, di insulti, di oblio[48].

Per rispondere a questa somma di quesiti occorre esaminare da vicino il volume, con lo spoglio di qualche pagina; cominciando per prima cosa a vedere in che senso nell'*Ars Magna Lucis et Umbrae* si dia scarsa unità tematica. Sceglieremo i testi tra quelli riservati ad argomenti di ottica.

Nel 1. I la scienza delle ombre («Sciasophia») è un trattatello a sé[49], dove il Kircher studia luce e ombra supponendo tra loro un rapporto che, nel suo modo di sentire, è dialettico[50] e definirebbe per intero il tema dell'opera. Ma per arrivarci è letteralmente costretto a dare corpo alle ombre.

---

[45] Di parere contrario è CHEVALLEY 101, che dà grande rilievo alla descrizione delle macchie solari e alla presenza di tutti i dati del *Sidereus Nuncius* nelle prime pagine dell'*Ars Magna Lucis et Umbrae*, oltre che alla propensione del Kircher per la tesi copernicana, cautamente espressa anche nelle pagine introduttive dell'*Iter Extaticum* (1660). L'*Iter Extaticum* nell'elenco dei «Nomina Auctorum Quorum (...) auctoritates secuti sumus» è quanto mai prudente: cita per Galileo il *Sidereus Nuncius*, e null'altro (483); nomina Descartes (per l'assoluta equiparazione di fisica celeste e terrestre), ma non Copernico o Kepler, e neppure Tycho, anche se il Kircher di fatto ne adottava il sistema (38-39).

[46] «Kircher est plus important par ses contacts avec la société scientifique de son temps que par son oeuvre scientifique», scrive Fr. RUSSO, *Éléments de l'histoire des sciences et des techniques* (Paris [2]1969 90). Numerosi e attenti studi su queste relazioni ha pubblicato John Fletcher, editore anche di *Athanasius Kircher und seine Beziehungen zum gelehrten Europa seiner Zeit* (Wiesbaden 1988). Una documentazione colta dal vivo si ha naturalmente nella *Correspondance du Père Marin Mersenne, Minime* (Paris 1945 ss), e nell'epistolario, che si conserva in massima parte nell'Archivio della Pont. Università Gregoriana (*P. Kircher, Miscellanea Epistolarum*, 555-568).

[47] La bibliografia più recente mostra come nei suoi scritti, scientifici o no, si incontrino momenti esemplari e significativi del gusto barocco, e perfino interessi divenuti oggi di attualità. Si vedano le sessioni di studio più recenti che lo riguardano.

[48] *Enciclopedismo in Roma Barocca. Athanasius Kircher e il Museo del Collegio Romano tra Wunderkammer e museo scientifico* (Padova 1986) 46-50.

[49] È la Pars II (53-68/38-47): ma l'edizione del 1646 ha le pagine 63 e 64 stampate come 51 e 52.

[50] Anche il Kepler insiste su luce e ombra, ma solo in senso empirico: «omnis observatio coelestis fit mediante luce et umbra», dice nel «Prooemium» ai *Paralipomena*, e sottolinea la parte avuta dalle eclissi in astronomia. Il Kircher apre il 1. I con premesse assiomatiche su luce e ombra, che a differenza delle «propositones» del Kepler (cap. I dei *Paralipomena*) cui si ispira sono percezioni emotive più che dati sperimentali. Per esempio: «Naturae miracula cuilibet enti sunt indita» (Pronunciatum atque axioma VII), oppure «Umbra non potest agere sine lumine» (XI), oppure «Umbra Physica est medium umbrosum, obumbrantis corporis qualitate imbutum» (Definitio XV). Qui oltretutto le «definitiones» si scambiano le parti con gli «axiomata».

Colui che ha fondato l'ottica sull'antitesi di luce e ombra è Aristotele[51]. La luce, considerata nell'atto di partire dalla sorgente luminosa, illumina i corpi opachi solo dopo aver attraversato un mezzo più o meno trasparente. come l'aria, l'acqua, il vetro. A questa connessione necessaria tra il trasparente e l'opaco fa seguito l'altra per cui la luce appare relativa al buio, sua unica alternativa[52]. È una relazione del tutto empirica, di luce solare bianca e tenebra nera, dove solo la luce è un dato positivo. Invece per il Kircher quella relazione appunto è metafisica: caso rilevante di una polarità tra termini reali e contrapposti che egli chiama magnetismo, e che nella sua immagine del sapere è capace di attraversare in modi e gradi diversi ogni aspetto della realtà sensibile. Essa ritorna con ulteriori generalizzazioni in altri scritti, ed è il tema di una delle opere maggiori, rielaborata tre volte a distanza di anni[53].

Qui il testo parte da un'anticipazione letteraria, «Laus et umbrae descriptio»: ampio elogio dell'ombra, ornato di citazioni classiche ma povero di analisi fenomeniche. Segue una definizione (cap. I): l'ombra è assenza di luce solare[54] per la presenza di corpi interposti, quindi una negazione (o piuttosto una privazione); il Kircher insiste peraltro a dire che essa è un dato positivo, in diretta antitesi con la luce, o col corpo illuminato da cui si genera il cono d'ombra[55]. La commistione di realtà fisica e metafora conduce a domande («Radius, lumen, splendor, nitor, quid sint? Umbra, obscuratio, tenebrae quid?») e più ancora a risposte povere di significato (cap. II e III).

Più in là, nel cap. IV, si cerca di dire l'efficienza fisica dell'ombra (ormai ipostatizzata una volta per tutte) e i vantaggi che essa ha per l'uomo, entro quel sistema di intenzioni provvidenziali che prende tanto spazio nei testi kircheriani; e che effetti essa ottiene, salutari o nocivi, se si trova congiunta ad altre creature, come il Sole, l'aria, le piante. Seguono cinque regole d'igiene («Sciognomia»), fitte di dati di varia provenienza. L'appendice all'ultima di tali regole riguarda la simpatia o antipatia delle ombre nei confronti di questo o quell'essere vivente: ecco una variante del canone alchemico, secondo cui le sostanze fisiche sono a due a due polarmente fatte per attrarsi o respingersi, per aiutarsi o distruggersi (cap. V)[56]. Appunto su correlazioni come

---

[51] *De anima* 2 7; *De sensu et sensibili* 3.

[52] Spento o acceso: la numerazione binaria (0; 1) del linguaggio digitale forse aiuta a capire ciò che Aristotele intravede.

[53] *Ars Magnesia* (Würzburg 1631); *Magnes, sive De Arte Magnetica* (Roma 1641, Köln 1643, Roma 1654); *Magneticum Naturae Regnum* (Roma 1667, Amsterdam 1667). Sulla parte che ha questo tema nella concezione kircheriana del sapere il giudizio degli studiosi pare oggi concorde, a partire almeno da F. Krafft, *Neue Deutsche Biographie* 11, 643.

[54] Il Kircher sa bene, e lo dice subito, che anche la luce riflessa genera ombre. I raggi riflessi, nella sua prospettiva non propriamente fisica ma letteraria o che altro «nihil aliud quam umbrarum quaedam soboles sunt» (54/47).

[55] «Non sunt ergo obscuritas, umbra, umbratioque simplices lucis, et luminis privationes, sed sunt vera entia, qualia dicuntur positiva» (54/39, ma scritto 47).

[56] I due termini si definiscono «latens rerum consensus et dissensus» (Fracastoro). Sull'antinomia dialettica il Kircher ritorna nel 1. II Pars I cap. XIII; e poco o molto in ogni suo scritto scientifico. La simpatia e antipatia naturale è argomento classico della letteratura alchemica a partire dagli scritti di Bolos il democriteo (c. 200 a.C.), tra i quali c'era un *Perì sympatheiôn kai antipatheiôn*; e ha dato il titolo ad altre opere verso la fine del mondo antico: cf M. Berthelot,

questa il Kircher fonda e a suo modo sviluppa, non la teoria (di cui non sa nulla), ma il sentimento, la percezione, la sua esperienza viva del magnetismo.

Ricapitolando. Con la definizione descrittiva del cap. I in pratica si è anticipato tutto, fondendo abilmente assieme aspetti irriducibili: la fisicità del dato, la sua trasfigurazione simbolica, la menzione che ne fanno i testi poetici e religiosi, nonché una disputa scolastica sulla natura dell'ombra. Come spesso accade, quanto doveva essere la risonanza finale e il significato umano di un tema scientifico ne è divenuto la premessa epistemologica: e per via della contaminazione iniziale nessuno di tali aspetti si trova ad avere lo svolgimento che gli è proprio. Il più danneggiato è il primo – l'ombra come fatto fisico – che rimane inafferrabile: sicché il punto di vista ottico, cui il discorso sulle ombre non è affatto estraneo, nella Pars II del 1. I praticamente non c'è. Ne segue peraltro che in quest'opera il tema dell'ombra, non solo genera opposizioni e simmetrie con quello della luce, ma in tutti i passaggi difficili e oggettivamente meno appropriati ha funzione costitutiva. Da una simile struttura mondana «luc-umbris» (uno dei molti neologismi kircheriani)[57] la nozione stessa dell'opaco (correlativa all'altra, del trasparente, che ha parte così positiva nella fondazione aristotelica) acquista un'accezione nuova, quasi di essenza prima e originaria.

Non deve far meraviglia se in questa fisica della luce, che si vuole sperimentale ed è invece gioco o spettacolo di figure assolute, un aspetto così esaltante della visione quale è il colore viene fatto risalire, per via della sua rilevanza ottica e del suo primato emotivo, a quel momento iniziale e insormontabile che è la reciprocità e la compenetrazione di tenebra e luce[58]: penosa rielaborazione di un tema interessante, nonostante ogni inesattezza, dell'ottica di Aristotele.

Importante la conclusione su simpatia e antipatia delle ombre, che ora vengono non solo ipostatizzate ma personalizzate: estrema maggiorazione di quella polarità tra consenso e dissenso che così diviene dichiaratamente antropomorfica. Un secolo prima Girolamo Fracastoro aveva scritto un *De Sympathia et Antipathia rerum liber unus* come preludio alla sua classica opera sui morbi contagiosi[59]: non si spiega il contagio, e l'immunità al contagio, se non si comprende a fondo la simpatia e antipatia tra le cose. Il Fracastoro

Les Origines de l'alchimie (Paris 1885) 157-158 167. In antico era un tema ermetico: ma più tardi G. Fracastoro (*De Sympathia et Antipathia rerum liber unus*, 1546) riuscì a inserirlo nel sapere scientifico del tempo. Si noti che pure il tema, caro al Kircher, del museo delle meraviglie è di ascendenza ermetica.

[57] Il termine compare perfino nei titoli maggiori dell'opera. Così la Pars II dell'opera è una «Cosmometria Gnomonica Luc-umbris». Già il sottotitolo dell'intero 1. IX recitava: «De mundanarum partium situ, magnitudine, quantitate, altitudine luc-umbri ratiocinio investiganda». Il termine torna nei titoli dei capitoli e nel testo.

[58] «Color est lux opacata», non più che accidentalità, o contaminazione, dice l'ultima delle definizioni che inaugurano il 1. I (65/47).

[59] *De Contagione et Contagiosis Morbis, et eorum curatione, libri III:* edito insieme col *De Sympathia et Antipathia* a Venezia nel 1546. L'opera complessiva fu presto famosa: ed ebbe dal papa Paolo III il privilegio per la stampa a titolo di comune utilità (1545).

trasferiva così un tema alchemico nel sapere scientifico, e – quel che più conta – faceva il primo tentativo di saldare medicina e filosofia naturale. L'estrapolazione ulteriore fatta dal Kircher non ha giovato a rinforzare la saldatura (che pure ne aveva bisogno): ha solo dilatato l'ambito delle analogie.

Nel giro di poche pagine, per strappi dissimulati, si passa così più volte da un'epistemologia all'altra: perfino dal discorrere per metafore a pratiche terapeutiche di ragione alchemica. Il Kircher è sensibilissimo al piacere di comunicare: forse anche per questo è così restio a distinguere le «due culture» e il loro orientamento epistemologico. Nell'arco di tempo della sua vita la figura dello scienziato si va separando da quella dell'umanista, sia pure con qualche eccezione illustre (Galileo, Redi); e si sta differenziando e mettendo a punto l'epistemologia scientifica, ma solo nel vissuto. La sistemazione ragionata e riflessa verrà molto più tardi e per gradi; a metà Seicento è ancora possibile (ma il caso del Kircher ha qualcosa di eccessivo) mescolare liberamente epistemologie diverse.

Vediamo con che coerenza argomentativa il Kircher tratta il tema del colore. Lo tocca di sfuggita in termini filosofici, che non sembrano suoi, nella parte I del libro I, a proposito dell'origine del colore[60]. Qui egli presuppone l'immaterialità della luce, e anche del colore, come effetto prodotto sulle superfici materiali dei corpi[61]. La funzione della luce nel suscitare il colore è spiegata ricalcando la tesi aristotelico-tomistica sulla parte dell'intelletto agente, che illumina e spiritualizza i dati materiali forniti dal senso e ne rende possibile una conoscenza spirituale. Ecco i guai della spiritualizzazione facile e dei troppi apriori.

L'intera parte III dello stesso 1. I riprende la questione del colore in termini positivi, ignorando del tutto l'antefatto filosofico. Qui una «Praefatio» introduce il nuovo argomento, anticipandone i risultati. Poiché il colore suppone un corpo opaco, esso è «quaedam opaci corporis affectio», o anche «opacata quaedam lux». Per tale intrinseca relazione opacità e colore concorrono a rendere visibili i corpi[62]; e rinviano così a quell'originaria connessione tra luce e ombra su cui, nel pensiero del Kircher, si fonda il mondo come ordine supremo («kosmos»)[63]. Attraverso questa mediazione puramente colloquiale sarà possibile al Kircher raggiungere la classica tesi di Aristotele che riduce i colori puri dello spettro solare a luce povera tra bianco e nero[64]:

---

[60] Cap. XII (37/26).

[61] «Cum color sit forma materiae immersa, lumen vero ab omni materiae contagione remota: forma vero materialis ad operandum sit inepta, neque se supra materiam elevare possit; necessario principio indiget immateriali, quod supra materiae suae conditionem ad aliquid a subiecta materia independens producendum elevatur: quod quidem nihil aiud est quam lumen (...). Quod igitur species coloris sit immaterialis, id habet à lumine immateriali; quod verò sit obiecti repraesentativi certi coloris, non habet à lumine ad omnes colores indifferente, sed à determinato colore, à quo producitur» (37/26). Suppongo però che il ragionamento, riferito dal Kircher con troppa esattezza e sinteticità, non sia suo.

[62] «Cum omne visibile non nisi per superficiem coloratam spectetur» (ivi).

[63] «Quicquid igitur spectabile est in hoc mundo, id non nisi per lucem umbrosam, vel umbram lucidam spectabile est» (ivi).

[64] Il Kircher e chi lo ha preceduto preferisce non nominare il grigio.

una certa opacità riferibile al rapporto di luce e ombra. Il Kircher – pur così attento a cogliere le analogie tra ottica e acustica – non dà peso invece al fatto che Aristotele affidi l'originalità di ciascun colore alla presenza di un determinato rapporto («logos») nella distribuzione di zone infinitesime bianche o nere, e paragoni tale rapporto a un accordo musicale[65].

La «Praefatio» – un discorso insolitamente elegante e sospeso in aria e nato momento per momento da labili verosimiglianze – si prolunga in una definizione del colore, che è imposta da ragioni filosofiche[66], ma di fatto qui è solo un elenco di pareri. Si cita l'opinione dei pitagorici, di Platone, di Alberto Magno (e con lui si discute) e di Aristotele, con cui il Kircher dice di trovarsi d'accordo. Il movimento persuasivo di questa pagina ne spiana l'eterogeneità e le dà apparente figura e forma: ma, a differenza della «Praefatio», dove si anticipa tutto, la ricerca della definizione (di per sé rivolta anch'essa a dire l'essenziale) divaga, non va oltre il puro obbligo cerimoniale.

Il momento successivo è didattico. Un grafico spiega la genesi dei cinque colori fondamentali, e oltre che da ragioni empiriche dipende dalle anticipazioni precedenti: si è ipostatizzata l'ombra non meno che la luce, e luce e ombra si sono date equivalenti a bianco e nero. La varietà dei colori si riduce così a bianco e nero, e ai tre, giallo rosso blu, che vengono dalla pratica della pittura. Da questi cinque per sottrazione cromatica si compongono tutti gli altri. Nell'atto stesso di enumerarli i colori fondamentali risultano anche qualitativamente diversi dai sette dello spettro solare e dell'arcobaleno[67].

Ma ora, con uno scarto brusco, accade che quei cinque abbiano sotto di sé altrettante colonnine di otto termini, omogenei sul medesimo livello ma eterogenei da un livello all'altro: «Analogia rerum cum coloribus». Il colore è ancora considerato uno specifico fenomeno fisico: tuttavia, in questo spazio verbale senza pareti resistenti, le *res* (le grandezze, o le dimensioni reali) a cui

---

[65] Aristotele nel *de sensu et sensibili* (3 439 b 19 - 440 a 6) cerca una teoria per far derivare il colore dalla luce. Formula perciò più ipotesi: ma solo la prima di queste permette di evitare che il colore sia un dosaggio di luce e ombra, e quindi una gradazione di grigio. Si suggerisce che il colore possa risultare dall'accostamento infinitesimo di grani – o piuttosto di strisce, «tà parállela» – di luce e ombra, secondo un rapporto assegnato «lógos» tra le loro misure («arithmoi»); tale rapporto potrebbe essere anche irrazionale. Non si tratta dunque propriamente di combinare luce e ombra come due distinte qualità operative: la non luce (o tenebra, o ombra) verrebbe invece solo a separare in un determinato modo un momento di luce – un trattino bianco – dall'altro e a rendere possibile una nozione di misura e di rapporto tra misure (o l'effetto complessivo, trattandosi di entità microscopiche). Forse il lógos è, non una quantità, ma la figura di zone infinitesime con cui è dato di esprimere e di causare una particolare modulazione di luce: un codice a barre non puramente convenzionale; qualcosa di remotamente analogo a quanto accade nella resa digitale di un suono (qui un linguaggio binario dove 0 o 1 sia ombra o luce, puntino nero o bianco). Il colore sarebbe, non luce contaminata d'ombra o di altro che, bensì un ritmo sui generis, un accordo musicale (la metafora è di Aristotele), interna a quel grano di luce. Il Kircher preferisce restare sul generico: suppone nota la teoria di Aristotele, la usa, ma non prende posizione circa le varie ipotesi. Sulla teoria del colore in Aristotele si può vedere J. DE TONQUÉDEC, *Questions de Cosmologie et de Physique chez Aristotele et Saint Thomas* (Paris 1950) 88-97.

[66] Le riflessioni svolte nella «Praefatio» non bastano a dare l'avvio: «in omni bona philosophia» il Filosofo dice che occorre dare «subiecti alicuius notitiam exquisitam». Quindi il cap. I deve partire dalla definizione del colore (65/47).

[67] Il Kircher li ritrova per propria conferma appunto nell'arcobaleno (76/55-56).

esso è paragonato sono la luce, l'ombra, o il sapore, o una sostanza primigenia, o le età dell'uomo, o un atto conoscitivo, o un individuo, o una notazione musicale[68]. Perciò, via via, il bianco è luce pura, assenza d'ombra, sapore dolce, fuoco, infanzia, intelligenza, Dio, «néte»[69]. Il giallo è luce tinta, ombra leggerissima, dolcezza temperata, aria o etere, adolescenza, opinione, angelo, «parenéte»; e così via. Anche questa è un'anticipazione; e impone equivalentemente, senza mediazione o giustificazione alcuna, il contenuto di un'intera *Ars Magna*.

Albus	Flavus	Rubeus	Caeruleus	Niger
Lux pura	Lux tinta	Lux colorata	Umbra	Tenebrae
Lux	Umbra tenuissima	Umbra moderata	Umbra densa	Tenebrae
Dulce	Dulce temperatum	Glyky Pikron	Acidum	Amarum
Ignis	Aër vel aether	Aurorae Medium	Aqua	Terra
Pueritia	Adolescentia	Iuventus	Virilitas	Senectus
Intellectus	Opinio	Error	Pertinacia	Ignorantia
Deus	Angelus	Homo	Brutum	Planta
Nete	Parenete	Mese	Paranese	Hypathe

Oltre a quei cinque esistono altri colori (per esempio sulle nubi all'alba o al tramonto), chiamati apparenti? Il Kircher dice di no[70], ogni colore è vero, non apparente. Ecco un giudizio positivo, non raro nel Kircher, che ha il senso dell'osservazione sperimentale, anche se ama soprattutto analogarla.

Ma la trattazione va avanti, senza posa, con i colori su in aria (le nubi, l'aurora, il cielo) e nelle acque del mare. Il Kircher enumera i fenomeni, da buon osservatore moltiplica i punti di vista, si chiede sempre le ragioni e ci discorre sopra anche se ne sa poco o nulla. Talora davanti a una domanda difficile (perché il cielo è azzurro?) si arresta, si provvede di citazioni, adduce le motivazioni altrui, le mette a confronto, ne ricava spunti per un discorso proprio: un atto di umiltà, là dove non gli si offre nulla di persuasivo, a nessun livello? o forse è solo «studium variandi» per tener viva la pagina? Il grosso volume nasce da un tracciato di questioni intenzionalmente completo: le inevitabili lacune nel dare ragione dei fatti si colmano con l'arte di decorare o solennizzare o musicare bene un tema o un quesito, là dove l'interesse sapienziale o simbolico non imponga un altro modo di partecipazione. Anche questo è dunque, o pare, un «opus oratorium», e ne condivide liberamente le regole.

---

[68] A questo proposito la giustificazione del Kircher è sbrigativa: «ad luces autem et colores omnia reliqua entium genera revocari, eorum gradus sub figura hic adiuncta [le cinque colonnine di termini omologhi] satis declarant, quae omnia certam quandam analogiam ad luces colores habere ei patebit, qui unum cum altero rite comparaverit» (68/49).

[69] L'ultimo termine di questa corrispondenza analogica è ogni volta uno dei toni della musica greca, dall'alto in giù: néte (cioè «neàte chordé», l'ultima corda). «parenéte», «mése», «paramése», «hypàte».

[70] «Nos tamen nullum colorem purè apparentem sentimus, sed omnes veros colores, veras misturae suae causas, et rationes obtinere» (68/50).

La «Chromocritica», cui il Kircher dedica pagine vaste e solenni fin in fondo al 1. I[71], sarebbe l'arte di penetrare nelle ragioni dei fenomeni naturali muovendo da quel dato, del tutto superficiale, che è il colore. Compaiono sette precetti per l'uso curativo di erbe, fondati sul colore di esse: non è chiaro se vengano dall'esperienza privata del Kircher o da quella altrui (è argomento di farmacopea, e manca forse la diffusione e l'eloquio reboante con cui il Kircher parla di ciò che è suo); ma va notato che condensano somme considerevoli di dati, inattendibili o approssimativi quanto si vuole, ma una buona volta empirici. Applicata all'uomo la «Chromocritica» è contigua alla «Physiognomia», all'etnografia (la razza e il colore della pelle), alla diagnostica medica (per esempio il colore dell'urina, tema trattato da molti, e qui svolto ampiamente con la traduzione dall'arabo di una particolareggiata tabella sul colore come segno di malattia). Ecco come da una contiguità all'altra il Kircher sa arrivare anche là dove il tema iniziale non ha pertinenza alcuna; e tuttavia rimanere credibile e persuasivo con chi non imponga pause o esami puntigliosi. Egli mira, piuttosto che a dimostrare qualcosa, a esaurire il tema con dignità e autorevolezza.

Si può ricapitolare. Il Kircher, prima di fornire le informazioni fattuali su un tema naturalistico, il colore, lo affronta e lo svolge per anticipazioni assolute: quelle che nella sua esposizione hanno la parte attribuita nella geometria euclidea all'assiomatica. Occorre aggiungere tuttavia che questi presupposti non indicano tutti per il Kircher dati costitutivi della realtà fisica: pare che nel più dei casi abbiano funzione espressiva, cioè servano a organizzare la materia del testo, a darle una certa coerenza o continuità epistemologica; si riflettono sull'immagine della realtà fisica solo nella misura in cui la comprensione del reale fa corpo con la coerenza, quale che essa sia, del discorso.

La prima anticipazione, nella «Praefatio», è risolutiva: dipende dall'ottica scolastica, e conduce praticamente a negare verità al colore, che sarebbe solo luce sporca e mal riuscita[72]. La seconda anticipazione – definire il colore – è puro atto formale, inutile (non chiarisce nulla) ma senza conseguenze. La terza ha effetti più limitati ma incisivi: non i sette colori dell'arcobaleno, ma i cinque principali dei pittori, riconducibili – per il rapporto fondante di luce e ombra – al bianco e al nero. Più pericolosa è l'altra anticipazione che le si trova associata: quel dispositivo di analogie tra termini diversi, colti in ogni campo del reale, se venisse effettivamente ripreso e non lasciato lì, potrebbe avere conseguenze imprevedibili.

Se ne può concludere che l'esposizione del Kircher è abituata a sollecitare il primato del previo: anche se il sentimento del positivo – non meno che il piacere del provvisorio – rimane sempre presente. Ma le anticipazioni condu-

---

[71] 88-106/65-68.

[72] Si veda l'imbarazzo nel parlare di doppia rifrazione dei raggi solari attraverso il prisma: lo spettro dei sette colori della luce bianca qui figura in fondo all'elenco dei colori apparenti, e pare che interessi solo per gli spettacoli che se ne ricavano. (68/50 35-36/24-25 Experimentum Secundum).

cono tutte fuori strada, verso esiti ermetici: cominciando dalla prima, sulla correlazione metafisica tra luce e ombra, che – invece di restituire il colore (com'era tempo!) alla sua autonomia di fenomeno fisico – finisce con inglobarne la teoria. È chiaro peraltro che il Kircher non rispetterà mai l'originalità del colore, se essa mette in crisi la luce del raggio solare come luce elementare, anteriore a ogni altra, e quindi il primato assoluto e originario del Sole in ottica[73]. In lui le ragioni simboliche hanno precedenza incontrastata su quelle empiriche. Viene poi l'altra anticipazione, dello schema di otto per cinque corrispondenze tra il colore e altri dati ad esso eterogenei: l'analogia, rapporto affettivo o rimando mnemonico, è lo strumento proprio del ragionamento kircheriano, sul modello di qualsiasi *Ars Magna.* Ambedue gli apriori sono estranei e incompatibili con una trattazione scientifica, com'è dato di concepirla già alla metà del Seicento. E ambedue stanno alle origini del volume del Kircher, il cui titolo le esplicita e le annunzia.

Ma nell'atto di verificare con un caso particolare la dispersione e sconnessione tematica del testo nel giro di poche pagine (65-68/47-50), si è di fatto andati più in là. Il quesito si è spostato, perché è risultato che nel passare non da un argomento all'altro ma da un punto di vista all'altro entro un medesimo tema si possono avere discontinuità epistemologiche che toccano le radici del rigore espositivo, e sono più gravi della stessa frammentazione tematica: di fatto la implicano e la sorpassano. Questo perché cambia il modo di percepire l'argomento, di parteciparlo, di esprimerlo, soprattutto di dimostrarlo; e prima ancora cambia la tecnica legittima o no (le anticipazioni!) con cui accostarlo; e cambiano pure le ragioni – metafisiche, sperimentali, analogiche – che stanno dietro al tema, e l'ambito dell'esperienza umana di cui esso è parte.

Studiare il Kircher significa anche questo: risolvere la coerenza superficiale o arbitraria del testo in vera eterogeneità, smascherando via via la differenza (continua ma dissimulata e implacabile) delle ragioni e dei criteri di verità, dei modi di partecipazione personale, del linguaggio che si appropria a ciascuna variante tematica. Ma significa pure tentare di capire come siano possibili tali incoerenze e discontinuità in uno scritto che, pur con questi sbalzi, visibili o no a prima vista, ha tanta vitalità da apparire a studiosi serii, fuori dell'ambito scientifico, interessante e unitario, come accadeva tre secoli e mezzo fa: quasi un capolavoro dell'effimero barocco.

Il 1. II, «De Actinobolismis, seu Radiationibus»[74], passa dal tema della luce a quello, affine o complementare, del raggio luminoso: secondo la distinzione antica tra «lux», percezione che si ha nel guardare verso il Sole e gli ambienti che esso illumina, e «lumen», ciò che un punto luminoso irradia intorno a sé e che lo rende visibile all'occhio.

La radiazione luminosa («Actinobolismus Lucis») è un normale argomento di ottica; ma il sottotitolo della prima parte del libro («de Ratione Lu-

---

[73] Si vedano ad esempio le prima pagine del l. I.
[74] *De Actinobolismis Seu Radiationibus.*

minis ad quam ceu principalem ideam, totius naturae operationes instituuntur») annunzia, come anticipazione totale, la proposta di una fisica nuova dove l'irraggiamento sia, non un fenomeno da descrivere empiricamente e matematicamente, bensì una categoria universale e già precostituita della realtà, da ambientare entro lo sperimentalismo secentesco. In un simile contesto perfino i grecismi possono apparire meno gratuiti: valgono a evocare una nuova misura della conoscenza umana, più originaria e comprensiva; anche se, alla data in cui il Kircher scrive, la parte dell'uomo di scienza non è di prolungare le ermeneutiche pur autorevoli del passato, o di presagire quelle del futuro, prive di rapporto con la ricerca in atto, bensì di puntualizzare una precisa misura, che è quella, non altra, e solo attende di venire messa meglio a fuoco. Ma il Kircher è pure altre cose, e non solo uomo di scienza, nemmeno quando tratta argomenti come questi.

Nel cap. I un ragionamento metafisico cerca di mostrare che la radiazione luminosa è principio di apertura reciproca e comunione tra i corpi mondani. Molto interessante il c. III, che si chiede che cos'è il raggio luminoso, e ripropone così un tema antico, accennato all'inizio del 1. I. Se non si può dire che la luce sia sostanza materiale (riscalda ma non ha peso), è difficile pure ridurla ad aspetto accidentale del corpo che essa illumina: gli «accidentia» – colore, forma etc. – sono intrinseci al corpo, non vanno e vengono senza che esso si modifichi; che è quanto accade invece per la luce. Anche se formulato col linguaggio scolastico, pare che il Kircher sia di fronte al quesito se la luce sia fenomeno ondulatorio (la modificazione di qualcosa, «accidens») o corpuscolare (emissione di materia, quindi sostanza). La soluzione a cui inclina sarebbe davvero lungimirante: la luce non può essere in modo esclusivo né l'uno né l'altro, non individuo corporeo (attraversa cristalli impenetrabili), non «accidens» (esplica la sua azione senza un soggetto altro da sé). Confrontata con le categorie aristoteliche sta necessariamente nella prima (le sostanze): ma è forma semplice che non esiste mai separata dalla sua fonte (il Sole); e sostanza corporea senza corpo proprio. Il Kircher vede bene che così si inaugura, non un'altra terminologia, ma un discorso scientifico – se non filosofico – radicalmente diverso («novam philosophiam»); e dice che non se la sente di imporlo ad altri («obtrudere»)[75].

[75] Se nessuna delle due alternative usuali, sostanza o qualità, può valere per la luce, «iam tertium quoddam entium genus hucusque omnibus Philosophis ignotum assignabitur, radiosamque luminis profluentiam non jam in qualitatum, sed primae Categoriae album referentes radios ipsos a se, et in se subsistentes, a fonte tamen nunquam separatas formas simplices, et substantias sine corpore corporeas dicere cogemur. Quod qui asserere voluerit, per me licet; ego sane (...) quid in tam perplexo negotio dici debeat nescio: unde in re adeo ardua ego nihil facile quidquam determinaverim, ne novam Philosophiam mundo obtrudentes, in priori libro assertis contradicere videamur» (111/82). Qui «Philosophia» pare vada presa in senso proprio, e non come «philosophia naturalis», cioè una nuova scienza. Il Kircher non vuole smentire quanto ha detto nel 1. I Pars I cap. I IX X dove presentava la luce in termini poeticamente commossi ma generici, invece che come sostanza assolutamente sui generis. La Chevalley ha inteso «obtrudere» come «impedire, rigettare»; quindi identifica la nuova filosofia con la scienza di Kepler e Galileo, in lotta col sapere scolastico. Ma «obtrudere» (da «trudere = spingere avanti», il contrario di «trahere») radicalmente significa «inculcare a forza».

Poco più in là (cap. IV) un assioma, che viene da Alhazen: ogni punto visibile irradia; è questa la ragione per cui è dato di vederlo. Segue una catena di proposizioni sperimentali e di corollari sull'irraggiamento. Una «insignis experientia» («Propositio V Experimentum II») è presa dal Kepler, che il Kircher conosce, anche se non tiene conto di quanto il Kepler ottiene con l'argomentazione matematica. La «Propositio VI» del cap. IV e il cap. V presentano esperimenti di camera oscura; e il VI, citando Virgilio, svolge l'analogia tra luce e suono. Il VII si dedica all'eco, allo specchio acustico parabolico, e a varie divagazioni su questi che sarebbero secondo il Kircher fenomeni d'irradiazione e non già di riflessione di luci e suoni. Così si passa (cap. VIII) al tema del suono (i vari timbri di percussione o di voce) e ad altre ipotetiche irradiazioni sensoriali, di odorato, tatto, gusto (cap. IX).

I passi ulteriori dell'estrapolazione indebita vengono proposti con molta cautela[76]; ma il loro elenco serve a capire che cosa è lo sperimentalismo del Kircher. Si invita a considerare come irraggiamento la somiglianza genetica tra padre e figlio; e si menzionano perciò esperimenti su uova che vengano aperte a diverse date di cova. Altro caso d'irraggiamento: l'immaginazione. Qui è la gallina che tutta legata è posata per terra col capo sopra una linea segnata col gesso; e che, se viene slegata, rimane immobile a contemplare quel segno. Ma l'abuso del tema si estende fino alle radiazioni che si dicono emanare dall'anima e sono percepite da amici o parenti anche in luoghi lontani, e possono muovere oggetti (cap. XI): primo accenno a fenomeni spiritici, su cui il Kircher per amore d'ortodossia non si sofferma, anche se ammette che non gli sono estranei, data l'affinità con quanto ha scritto nel suo libro *De Arte Magnetica* e con quanto intende pubblicare nell'*Oedipus*. Ultimo modo di irraggiamento, per analogia col punto luminoso, la simpatia e antipatia tra sostanze naturali (cap. XII): particolarmente palese nei medicinali (efficacia diversa da persona a persona), e soprattutto nei veleni.

Anche la Pars II del libro si occupa di irradiazione. L'esame della struttura dell'occhio (cap. I) termina col paragone inatteso tra il cono ottico – che partendo dall'occhio sfiora i contorni dell'oggetto e li ripropone a ogni sezione perpendicolare – e il fusto di una pianta. L'autore, troncato il fusto in alto e intagliata sulla superficie piana una figura, dice di aver visto riapparire quella figura operando sezioni ad altezze inferiori: quasi si fosse irradiata lungo il fusto, col passare degli anni. Lo sperimentalismo kircheriano è anche questo.

Si documenta così il vagare casuale e disinvolto del Kircher: che è passato, di capitolo in capitolo, da discussioni metafisiche sulla natura della luce ad analogie tra luce e suono, e poi dalla camera oscura allo spiritismo. Soprattutto ha cercato di estendere l'irradiazione luminosa e sonora (a cui erroneamente associa fenomeni di riflessione) ad altre percezioni umane; e di lì alla somiglianza parentale, a fatti di psicologia animale, all'efficacia di medici-

[76] «Rem difficilem, et plenum aleae opus aggredimur» (cap. X).

nali o veleni, a dubbi ed esperienze su vegetali, alle infinite simpatie e antipatie che, qui e altrove, egli percepisce nel cosmo. Sicché l'ottica diviene per il Kircher una sorta di asse attrezzato con cui raggiungere argomenti disparati che nulla hanno a che fare col fenomeno luminoso. Che tema ha cercato di esporre? molti, o piuttosto nessuno, se ci si attiene all'ottica della luce e dell'ombra. A meno di dire che, a forza di preamboli e travestimenti, ha parlato solo della simpatia e antipatia immanenti nel mondo, a cui – secondo un sentimento allora largamente condiviso, ma sempre più emarginato dal sapere naturalistico[77] – il Kircher vorrebbe ricondurre qualsiasi fenomeno naturale.

Certo egli dimostra una profonda attesa di unità, dove l'intuito anticipa la percezione riflessa e controllata: ma pure una radicale inconsapevolezza di sé e della dimensione storica della propria ricerca. La convergenza di discipline diverse cui egli aspira è irrinunciabile, ma qui rimane fuori data: comincia a formularsi solo oggi, dopo secoli di specializzazione ininterrotta ed estremamente feconda, guidata da modelli ravvicinati e non da apriori remoti e onnicomprensivi, come quelli che riducono il Kircher ai margini della società scientifica, di cui pure è parte.

Il l. VII dell'opera tratta della riflessione della luce, e dà suggerimenti pratici e interessanti, ma ha un avvio singolarmente enfatico: la «Praefatio» esalta iperbolicamente l'impresa di catturare con un piccolo specchio la luce che anima i moti celesti, e di trasferirla entro congegni umani per ottenerne effetti inauditi.

Dopo una enumerazione poco più che formale di definizioni e postulati, e una pagina di ammirato stupore per la sapienza che regola l'universo[78], si condensa in tre anticipazioni la teoria kircheriana della luce riflessa come fenomeno fisico e non puramente geometrico[79]. Vi si dice che i raggi solari hanno tanto più forza quanto più cadono a perpendicolo[80]; e anche quanto è più spessa e compatta la materia che incontrano: intendendo così di affermare che il raggio colpisce il corpo e rimbalza via, ma senza dir nulla sull'energia termica assorbita dal corpo esposto al Sole. E poi: i corpi terreni sono pregni di semi e spiriti e umori vitali, sicché sotto l'azione del Sole e delle altre stelle

---

[77] Nel 1660, a cura di Lorenz Strauss, medico di corte con tendenze esoteriche, J. A. Endter, editore a Norimberga, pubblicò un *Theatrum Sympatheticum*, che raccoglieva scritti, favorevoli o no, a proposito delle simpatie e antipatie naturali applicate alla pratica medica. La raccolta ebbe subito successo, tanto che due anni dopo ne uscì una seconda edizione più che raddoppiata di volume, tanto viva era ancora in Europa l'attenzione per quel tema e le sue stranezze: vi si raccoglievano scritti o estratti dagli scritti di ventitré autori, tra cui J. B. van Helmont e Th. Bartholinus. Grande rilievo ai fenomeni di simpatia e antipatia aveva dato la *Magia naturalis* di G. B. della Porta, ma molto maggiore nella prima edizione in quattro libri (1558) che nella seconda in venti (1589).

[78] Cap. I (568/526): ma nella prima edizione la paginazione 567 e 568 è ripetuta due volte, con inversioni.

[79] Cap. II (567/526-527). Ma vedi la nota precedente.

[80] Lo si fa derivare dall'economia del mondo naturale, che comporta il percorso rettilineo della luce, e la perfetta efficacia lungo il tragitto più breve.

producono la varietà sterminata di esseri che affollano il cosmo. Gli apriori su cui si regge la descrizione di quanto avviene sulla Terra ad opera della radiazione solare sono questi: non gli altri che venivano presentati all'inizio come postulati[81].

Il raggio luminoso quando tocca il suolo si riflette o verticalmente («in seipsum») o in altra direzione. Nel primo caso il Kircher sembra pensare al permanere del raggio che, raddoppiato su di sé, continua a gravare sulla superficie del terreno. Nel secondo caso si sdoppia in raggio incidente e raggio riflesso, con angolo d'incidenza uguale a quello di riflessione: quindi pare che, colpendo il suolo di sbieco, almeno parzialmente si sottragga. L'esposizione al Sole non è momentanea, soprattutto ai tropici dura ore, giorni, mesi, anni: e i raggi riflessi si infittiscono all'infinito («in immensum brevi multiplicantur»), invadono violentemente l'aria, la riscaldano all'estremo, la disseccano, la rarefanno[82]. L'aria così incendiata riscalda a sua volta il suolo: con la conseguenza che l'umidità del terreno evapora, e masse enormi di vapore salgono in alto, per ricadere poi impetuose in gravi turbamenti atmosferici, di piogge, grandine e venti[83].

Con tali presupposti il Kircher riesce a capire le singolari notizie giunte dai missionari che vivono in Perù: dicono che all'equatore, che si è soliti immaginare arido e torrido, le piogge sono abbondantissime e la vegetazione lussureggiante. Egli ripropone più in particolare in un paio di pagine quanto ha ora formulato, con ulteriori informazioni (di seconda mano, e perciò approssimative o imprecise) sull'inatteso rigoglio di crescita e il diverso aspetto

---

[81] «Supponendum primo, naturam in omnibus rebus sub lineis brevissimis effectus suos attingere, ut in libro huius operis primo theoremate ex professo demonstratur» (cfr 583-4/539). «Brevissimas autem huiusmodi lineas esse radios Solares a punto incidentiae reflexos, et tanto quidem efficaciores, quanto ad perpendiculum magis accesserint, alibi ostensum est. Secundo, corpus quanto fuerit densius, compactiusque, tanto ad efficacius Solares radios reflectendos esse aptius, non secus ac pila, quae tanto altius resilit, quanto duriori corpori fuerit illisa; et tanto quoque calores a reflexis radiis causatos diutius continere, quanto fuerit densius; ut in carbonibus plus viget ignis, quam in flamma, in ferro denique quam in carbone. Tertio, terrenum corpus plenum spiritibus, atque omnigena seminalium rationum mistione foetum, humore nullibi non scatere; quae quidem omnia ab Authore naturae, cum ad decorem universi, cum ad varietatem rerum in mundo manifestandam ordinata sunt. Haec vero mista coelestium corporum Solis, Lunae, stellarum, cuique propriis seminibus lumine tanquam vehiculo profusis, tandem eam, quam in hac universi machina maxima admiratione attoniti contemplamur, varietatem producunt» (569/526-27). Tali premesse valgono solo per la I parte del l. VII. Le parti II e III, di ottica geometrica, e IV e V, di applicazioni gnomoniche, non ne sono interessate.

[82] «Ex multiplicatione vero, seu condensatione radiorum aër vehementer discinditur, discissus humiditate exutus in maximam raritatem abit, quam et ingens consequitur calor» (569/527).

[83] «Aër vehementer hac radiorum multiplicatione percussus, accensusque, terram, quam ambit, caloris sui participem facit, haec calefacta, quod humidum continet evaporat, quod flatuosum in halitum dissipatum, atque caloris vi sublevatum expirat; ex vaporum vero, halituumque terrestrium eruptione, maximarum meteorologicarum impressionum suppeditatur materia: unde pluviae, grandines, venti, similiaque. Vapores praeterea, halitusque una sequuntur latentium rerum semina, quae omnia innumerorum in sublunari mundo prodigiosorum effectuum causa sunt» (ivi).

delle specie viventi[84]. Il capitolo termina con alcuni dati climatici dell'America Latina che, noti indirettamente e incompleti (non dicono mai, per esempio, quanto sia alta una città sul livello del mare), sembrano paradossali. Saggiamente e inaspettatamente qui l'autore lascia aperte le risposte, non tenta di interloquire.

Quel processo meteorologico e climatico è dunque spiegato in tre tappe successive: le anticipazioni assolute sulla fisica dei raggi riflessi; il sistema ermeneutico che ne deriva e che cerca di adattarsi ai fatti; la lettura dei documenti disponibili, sulla base di tali premesse. Così le inesattezze e assurdità si attenuano via via o tendono a rimanere sullo sfondo, quanto più ci si avvicina ai dati di fatto. Tuttavia il discorso di ottica e di fisica generale, anche se pare esauriente e retoricamente persuasivo, non sta in piedi, non interpreta l'esperienza: le si impone di forza, la precede, non le tien dietro. È dunque il caso di tornare sulle tre anticipazioni iniziali: che di fatto ne suppongono altre, non esplicitate; e con queste altre si tocca davvero il fondo, per metodo e contenuti, della fisica kircheriana, nella misura in cui essa si presenta o sembra presentarsi come fisica.

Si presuppone innanzitutto che l'azione dei raggi solari sia letteralmente percussiva, un impatto meccanico[85] tanto più debole quanto più cresce l'angolo tra raggio incidente e raggio riflesso[86]. Si presuppone pure che il raggio

---

[84] «Cum itaque Sol sub zona torrida semper alicui locorum verticalis normali in meridie influxu terram oceanunque feriat, radiusque in seipsum retortus multiplicatione sua ingenti undique aestu aërem repleat, omnium consequenter actionum potentissimam, efficissimamque efficiat, necesse est. Potentissimam autem actionem ingens illa rerum monstrosarum mutatio, quam sub zona torrida positi contemplantur, necessario sequitur; hac ratione: terra enim praefervido aëris ambientis aestu percussa ex intimis visceribus ingentem terra marique vaporum halituumque copiam elicit; cuius rei veritatem nos docet experimentum ab arte stillaticia desumptum, in qua, quanto ignis fuerit potentior, tanto uberiorem vaporem emittent herbae alembico insertae. Elicita itaque hoc potentissimo radio, etiam exiguo temporis spacio, vaporum halituumq. copia, cum eosdem in frigidiorem aëris regionem elatos utpote extra reflexi radij sphaeram, inquam, anacampticam iam constitutos, aestuq. sensim deficiente tam cito consumere non possit, illos paulatim addensatos resolutosque in imbres copiosissimos fundi necesse est. Quae actio cum quotidie integro prope mense duret, fit, ut humore nimio omnes campi oppleantur, exundent flumina, itinera impediantur, animalia desertis planis ad montana se recipiant; corpora tam animantium, quam vegetabilium, humidissimam constitutionem nanciscantur; folia arborum humore nimio dilatata a naturali forma degenerent; verbo, omnia immutentur. Praeterea cum halitibus, vaporibusque, seminalium ratione miscela excitata, aërem vario commixtorum seminum foetu gravidet, fit ut haec calido illo humidoque exclusa, innumerabilia tum insectorum, tum vegetabilium a nostris toto caelo discrepantium varietatem producat. Hinc ex latenti variorum semine commixtorum atque longe lateque una cum resolutis vaporibus dispersorum miscela ea, monstrificarum rerum in vermibus, serpentibus, insectis, plantis multitudo, quam sub dicta zona omnes exteri cum admiratione intuentur, nascitur. Hinc vehementissimo Solis aestu arbores percussae in olea, balsama, variaque resinarum genera resolvuntur. Animalia ipsa ex Europa dictis regionibus illata ita degenerant, ut vix dignosci amplius videantur; ex aëre quoque variis, diversisque impressionibus vitiato inusitatis exoticisque corpora infestantur morbis, et infirmitatibus. Quae omnia, ut dixi, à varia illa seminum attractorum, atque in aëre diffusorum congerie originem obtinent. Porro Sole a vertice declinante, pluvijsque diminutis, siccam auspicantur constitutionem» (568-569/528). Dove va preso in considerazione l'informe cenno evoluzionistico, sul mutare delle specie viventi quando siano trasferite da un clima all'altro.

[85] Che la percussione come tale abbia un effetto termico non è detto in alcun modo, ma non si può forse escluderlo.

[86] Il Kircher lo chiama, con enfasi, «triangulum reflexionis caumaticum»: e dice «triangolo». perché nel linguaggio euclideo, ancora normativo a questa data, la retta è un segmento finito e l'angolo coi suoi due lati forma un triangolo.

che cade a perpendicolo resti lì tutto intero (a differenza dell'altro, che almeno in parte fugge via); cioè che la riflessione ne reduplichi la presenza, come raggio incidente e riflesso. Perciò è così importante che i raggi cadano verticalmente: si ha allora, non solo un impatto piò o meno intenso, ma la permanenza e l'accumulo dei raggi riflessi in cui si compendia l'azione luminosa e calorifica del Sole.

C'è ancora un presupposto da esplicitare, meno discernibile e più insensato che mai. Per accumulo di colpi di Sole i raggi riflessi si infittiscono verticalmente sul suolo, impregnano di sé l'aria e la infiammano. L'aria, a differenza di quel fascio compatto di raggi, è un fluido che avvolge e copre, quindi comunica calore alla superficie terrestre, o a qualsiasi corpo con cui è in contatto. La diretta esposizione di quel corpo al Sole, ma nel vuoto, non basterebbe di per sé a riscaldarlo[87].

Qui si misura fino a che punto il sapere del Kircher sia frutto della sua improvvisazione, oltre che di studio e di esperienza: un'inventività fantastica che forse non è propriamente letteraria[88] (anche se il gusto per le analogie ha provenienze letterarie), e che si espande in spazi e durate contigui al nostro universo, per dettarvi leggi naturali esteriormente simili alle nostre. Può darsi che certe stranezze siano di antica data, e che il Kircher colga spunti da cose che ha letto o che ha sentito dire: pare indicarlo la sinteticità del dettato. Il punto è che, lungo i tre livelli del processo esplicativo il lavoro d'improvvisazione corre veloce, rimane flessibile e creativo; si adatta via via ai dati così come sono, si carica di positività, perde un po' di non senso strada facendo.

Certe pagine richiamano opere d'arte dell'età barocca, non si sa bene a che titolo; propriamente non in quanto scritti di fisica, ma perché simili alle architetture, popolari insieme e principesche, che si costruivano come macchine per festa o per solenni apparati funebri, o come archi di trionfo in onore di un ospite illustre, e dove si componevano effetti e sentimenti diversi, coloristici e musicali, scenografici e letterari, figurativi e teatralmente illusioni-

---

[87] Non sarebbe serio chiedere al Kircher come accada che la luce solare riscaldi l'aria, e di conseguenza la superficie terrestre. L'idea del vuoto siderale, peraltro, non pare entri in discorso nel suo immaginario *Iter Extaticum*.

[88] È difficile condividere quanto dice Caspar Schott, suo discepolo e collaboratore, circa le doti letterarie del Kircher, in una testimonianza peraltro preziosa: «Trium annorum spatio, quibus in Romano Collegio Societatis nostrae Auctori cohabitavi, et meam qualem qualem opellam in edendo Oedipo Aegyptiaco impendi, quoties defatigati studiis ad campos et hortos Romanos liberioris aurae captandae ergo concedebamus, aut Tusculum, aliave vicina loca revisebamus; de rebus coelestibus, de siderum natura, compositione, constitutione, de Mundi systematibus, de aliorum circa haec opinationibus, aliisque similibus de rebus colloquia instituebamus. Quibus in colloquiis tam rara, nova, et paradoxa in medium proferebat ipse, tam aptis rationibus, similitudinibus, exemplis, combinationibus confirmabat omnia; ut ingenti thesauro Litterariam Remp. ditandam fore judicarem, si ea lucem viderent. Rogavi itaque non semel, nec segniter, ea ut chartis committeret». (Praefatio Scholiastae all'Iter Extaticum Coeleste [Würzburg 1660] 3-4). Per rifiutare la tesi dello Schott basta osservare la scarsa vitalità colloquiale dell'*Iter Extaticum*, che pure ha la veste di dialogo. Il Kircher scrive in una prosa stentata, povera di creatività linguistica, talora perfino oscura; e il suo latino è artificioso e stereotipato.

stici. Capolavori di un giorno o di un'ora, alla pari di alcune delle argomentazioni dell'*Ars Magna Lucis et Umbrae*, destinate a esaurire lì sul momento la propria forza persuasiva. Questa, tuttavia, ancora una volta[89] è la logica dello spettacolo, non della scienza.

Non c'è dubbio peraltro che l'uso di anticipare tutto secondo verosimiglianze e ipotesi di varia credibilità, senza esigere subito conferme fattuali, e poi di dedurre di lì il resto, compresi i dati, è un genere letterario kircheriano che porta il discorso fuori strada, o nel vuoto. Qui ottiene che in uno dei pochi libri dedicati a un tema di ottica, e nell'unica sezione che ne parli come di fenomeno fisico (e non solo geometrico), in realtà si parli d'altro, senza sapere bene di che cosa, almeno in termini di scienza naturale.

Sono così usciti a nudo i limiti del Kircher quando vuole mettere a punto un discorso scientifico. Il Kircher è un ottimo ingegnere: lo dimostrano le sezioni di gnomonica di quest'opera. Sa calcolare misure magnetiche, distanze terrestri o astronomiche[90], inventare strumenti o procedimenti di misura; e moltiplica gli impieghi degli strumenti già in uso con la sensibilità, si direbbe, del musicologo insigne (quale era di fatto) per le variazioni di un tema melodico. Per prestazioni come queste – argomenti da ingegnere – il Kircher è bravissimo. La tecnica dunque, in ogni possibile aspetto[91]; non la teoria scientifica, che in lui tende a divenire esercizio retorico; meno che mai la riflessione filosofica. Sa apprezzare e usare i risultati altrui, purché empirici, liberi di ogni inserimento sistematico; ed è appassionatamente entusiasta per le scoperte contemporanee.

Più propriamente la trattatistica del Kircher, archeologica o filologica o naturalistica che sia, è dominata da una spontanea spettacolarizzazione che enfatizza i gesti, dilata e solennizza i sentimenti, privilegia le immagini visive fino a trasporvi in parte (e talvolta per intero) il contenuto della scrittura: è quanto accadeva negli emblemi del Cinque e Seicento (erano insieme motti letterari e simboli visivi), ma pure nelle acqueforti dei frontespizi o del testo del Kircher. C'è quasi sempre[92], e forse non involontariamente, nel suo discorso più paludato, qualcosa di provvisorio, di misuratamente arbitrario, che è destinato a rimanere lì e a non andare oltre.

Il Kircher dice quanto ritiene possibile dire credibilmente nell'ambito dei suoi interessi, che sa vasti e ben documentati; ma si tenga presente che non ha mai capito, o accettato, la direzione di crescita della fisica del suo tempo. È riuscito peraltro a cogliere da più parti quanto era connaturale a lui e omogeneo allo spirito del tempo: il Seicento non è solo il secolo della rivoluzione scientifica.

---

[89] Qui si rinvia a quanto fu detto in *Enciclopedismo in Roma barocca* 57, e AHSI 59 (1990) 23-24.

[90] L'*Almagestum Novum* del Riccioli riferisce sue misure di Sole e Luna (T. I Pars I: 110 113 119 121 125 226 233 234 235) assieme a quelle di astronomi illustri. Nelle notizie storiche il Riccioli afferma che il Kircher è «in primis amicus Uranicus, cui inter multas observationes plurimas undecumque collectas, Eclipsium praesertim me debere profiteor» (XXXV).

[91] *Neue Deutsche Biographie* 11 (1977) 642-44.

[92] Con l'eccezione della Grammatica copta e dei tabellari numerici.

L'astrologia non è davvero un tema di ottica: ma esistono ragioni nella mente del Kircher per legarlo a quello della luce e dell'ombra, e a qualsiasi altra questione di fisica. Gli spettano tre lunghi capitoli, gli ultimi della Pars I del primo libro[93], dedicata alla natura della luce, e quindi all'origine della luce. Dal primato – che pare quasi religioso – del Sole, della Luna, delle stelle, si passa facilmente agli effetti celesti sui corpi sublunari, e quindi all'astrologia. Nell'animo dell'autore questo discorso terminale ha forse ragioni tattiche (moltiplicare le professioni di ortodossia, dato l'argomento sospetto); ma poi permette di cogliere meglio, benché di scorcio, gli interessi naturalistici del Kircher e la sua epistemologia.

Le tesi astrologiche del Kircher partono dalla certezza che l'energia necessaria per lo svolgimento dei fenomeni terrestri ha origine dal Sole e, secondariamente, dagli altri astri: ma qui entrano in gioco nuove anticipazioni. Per il Kircher, che ora riprende un'idea di Alberto Magno, le durate dei moti celesti sono immanenti nel tempo terrestre[94]: quindi ne governano lo svolgimento, regolando i fenomeni fisici e biologici mediante quel parametro universale che è la loro durata nel tempo, e decidendo pure le scadenze della concezione e della nascita umana. Data questa saldatura tra cieli e mondo sublunare, l'intervento dell'astrologia giunge spontaneo, se non proprio inevitabile: dallo studio accurato degli eventi celesti diviene infatti possibile cogliere il decorso effettivo e il senso degli avvenimenti terrestri, e affacciarsi sulla vita delle persone.

Più precisamente: è dato di studiare i fatti astrali (distanze e aspetti di Sole e Luna, gli effetti sublunari del loro rapporto «nuziale», intreccio tra il corso del Sole e lo zodiaco, interferenze apparenti dei moti planetari) nel loro influsso sulla gestazione degli animali e dell'uomo, poiché la durata di essa e il suo svolgimento dipende dai moti celesti. Viceversa, dalla conoscenza del momento esatto della concezione o della nascita (l'oroscopo) si può sapere quale congiuntura astrale gli corrispondeva, e comprenderne il senso e le conseguenze per la persona interessata.

Il Kircher nega tuttavia qualsiasi causalità diretta – anche in termini di inclinazione o propensione – sulle facoltà dello spirito umano. Non nega invece quella indiretta, che passa attraverso la struttura psicofisica[95] dell'uomo e i dati che via via l'attraversano: per suo mezzo l'astrologo può indovinare qualcosa dell'indole («temperamentum») di chi è nato in un dato istante. Ma si aggiunge che tale conoscenza è assai incerta, «ob alias complures causas ad

---

[93] L. I Pars I cap. XVI-XVIII (43-52/31-38). La Pars I è la più ampia del l. I, ma ha poco a che fare con l'ottica, per quanto ci si sforzi di scovare allusioni. Si salva solo qualche anticipazione fuori posto, come quella del cap. II sull'azione solare diretta, riflessa, rifratta (10-12/5-7).

[94] «Omnes tempus, quod est in re corporali, et omnis vita, quae vivit, habuit numerum in circuitu coelesti, et in ipso circulo coelesti terminatur. [...] omne tempus, quod est rei in tempore durativo, et omnis vita periodo mensuratur: neque tamen omnia eadem periodo mensurantur; sed quaedam habent maiorem, quaedam minorem, secundum quod magis suscipiunt retinentque virtutes sibi ex circulo coelesti defluxas». Ancora oggi peraltro la misura del tempo – giorni, mesi, anni – è riferita a scadenze astronomiche.

[95] Nel linguaggio del tempo, gli «humores», la «complexio».

temperamentum tale et tale constituendum concurrentes»; e poi per la difficoltà, dato il moto rapidissimo del cielo, di cogliere «coniunctiones et aspectus» esattamente come sono «in puncto nativitatis vel in istanti conceptionis»[96]. Non si rinunzia neppure alla classica obiezione antiastrologica, dei gemelli che nascono insieme, e sono stati concepiti insieme, ma che le circostanze della vita conducono a esistenze del tutto dissimili.

L'itinerario astrologico del Kircher ha ancora altri elementi propri. Da tempo egli è convinto che debba essere una sola la natura degli astri e quella dei corpi sublunari[97]; e che quindi sia unica la fisica che li riguarda (il Kircher è ben più moderno, e più uomo di scienza, di quanto appaia). Ecco perché, con Alberto, parte dall'immanenza delle durate celesti nel tempo dei fenomeni terrestri: caso rilevantissimo della continuità tra il cielo e i fatti mondani. Ecco pure la ragione dell'accorato invito agli astronomi – e quindi, a quella data, anche agli astrologi – perché studino sistematicamente i fenomeni celesti assieme a quelli terrestri come condizione prima per rifondare l'astrologia; rifondazione che la nuova fisica ha reso necessaria e urgente[98].

L'indissociabilità dei fenomeni celesti da quelli sublunari è, oltretutto, una delle idee madri dell'opera kircheriana: un'idea che lega dall'interno scritti a primo aspetto assai diversi, e che dimostra come quell'opera sia meno dispersa di quanto sembri. Non a caso il *Mundus Subterraneus* nasce come secondo tempo, o come appendice, dell'*Itinerarium Extaticum Coeleste:* anche se poi diviene uno scritto autonomo in due grossi volumi in-folio, che propongono un itinerario – scientifico, metafisico, religioso, spettacolare – lungo cui percorrere idealmente e contemplare il sistema solare e la fisica del globo terrestre; con inattesi rinvii che confermano la saldatura del secondo al primo. Dov'è da notare che la saldatura non opera in un senso solo; va dal cielo alla Terra, ma impone pure un ritorno: non si studiano i fatti celesti se non in continuità con lo studio di quelli terrestri. Questo convincimento è la ragione perché, alla metà del Seicento, egli non può rinunziare all'astrologia, e perché tuttavia non l'accetta così com'è, ma ne esige la rifondazione.

---

[96] 51-52/36-37.

[97] È un'affermazione ripetuta spesso e con compiacimento. Si veda per esempio l'*Iter Extaticum Coeleste,* nella «Praelusio Paraenetica»: la II edizione (Würzburg 1660) oltre al testo del Kircher (40) – che rinvia pure al Riccioli e allo Scheiner per dire che si tratta di un punto di vista ben condiviso – contiene alcune pagine introduttive (28-35) su questo argomento, a opera di Gaspar Schott; e pure la testimonianza di quest'ultimo sul continuo ripensamento di entrambi sui temi che l'*Itinerarium Coeleste* e il *Mundus Subterraneus* (3-4) hanno in comune.

[98] «Ignoscant mihi Astrologi, quod ipsorum opinionibus hoc loco subscribere non possim. Cum enim ita mihi comparatum sit ut non facile nisi rebus fundamento solido nixis figam; in Astrologico vero studio exactissima inquisitione multorum annorum spacio versatus, nihil non tentaverim, quo veritatis saltem aliquod vestigium comperirem; illud tamen cum necdum illuxerit; ne mirentur, si relicta Astrologia illa moderna ad alia solidiora me convertam: nisi enim Astrologi coelum terrae iunxerint, et naturas tum supernorum, tum infernorum corporum, per continua experimenta observationumque frequentia, indagare studuerint; in aere piscabuntur; cum sola experientia dicta veram Astrologiam condere possit» (56/38). Nella stessa pagina, poco prima, l'autore ha fornito a uso degli astrologi alcuni esempi della necessità di completare i dati astronomici con quelli terrestri.

Per il Kircher lo studio sperimentale e sistematico dei fenomeni fisici, dove che siano, comprende dunque l'astrologia. Ma che cosa vuol dire sistematico? Per gli scienziati della metà del Seicento consiste tendenzialmente nella sintesi matematica dei risultati dell'esperienza. Per il Kircher può essere questo ma pure tutt'altro: già a partire dalla stessa matematica[99], che in lui non è mai invenzione di procedure che esprimano in modo diretto e rendano mentalmente accessibili i fenomeni fisici, bensì esercizio, talora elaboratissimo, di calcolo numerico, e in primo luogo riflessione ermetica sul senso dei numeri[100]. Due buone ragioni per incorporare l'astrologia, che vive di calcoli e di simboli, in una fisica universale.

Ma la personale astrologia del Kircher comporta forse un altro concatenamento di ragioni, originariamente più oscuro e difficile da esplicitare. Si parte dal primato del Sole come fonte di energia per tutti i fenomeni terrestri. Si passa per la distinzione incerta tra luce e calore solare[101]; e si continua attraverso la concezione aristotelica secondo cui la luce è intrinsecamente relativa all'ombra. Poi si sigillano gli eventi sublunari entro quel rapporto tra luce e ombra, dove l'ombra tende a essere, per il Kircher, un dato fisico non meno reale della luce.

Che nella *Ars Magna Lucis et Umbrae* un simile concatenamento si dia e sia operante, risulta dal fatto che la gnomonica si affianca all'ottica, e materialmente vi prevale: non perché si ha voglia di straripare dal tema, ma perché l'ombra è parte – o controparte – del tema della luce, come appare perfino nel titolo del volume: e perché nel sentimento del Kircher la gnomonica è l'*Ars* propria dell'ombra (in parallelo con l'ottica, l'*Ars* della luce), perché si scrive appunto con l'ombra della meridiana[102]. Si comprende così quale posto di primo piano abbia, nella mente del Kircher, l'*Ars* dell'ombra nel progresso tecnico della società umana[103].

Ma quel concatenamento è per il Kircher anche valore morale: dice che il sapere, se arriva ad abbracciare i moti celesti e sublunari, e a indagare «naturas tum supernorum, tum infernorum corporum, per continua experimenta observationumque frequentiam», non rifiuta il buio, non teme le zone oscure, ha qualche familiarità col mistero; e può e deve quindi includere l'astrologia.

---

[99] Finché ha avuto incarichi di scuola, si è sempre qualificato sui frontespizi come «matheseos professor».

[100] Si veda del Kircher l'*Arithmologia, sive de abditis numerorum mysteriis* (Roma 1665): soprattutto il l. VI, che secondo la «Praefatio ad Lectorem» sarebbe una «vera et realis numerorum mystagogia».

[101] L. I Pars I cap. V (18/12-14), con i «Corollaria de Flamma».

[102] «Nam Gnomone mox sese pro calamo; plano quolibet assumpto, pro papyro: pro atramento umbra se substituente; manus Opifex, Sol, inquam, motu suo omnes arcanas coelorum semitas viasque adeo dextre mox obviis superficiebus inscripsit; ut in universa Astronomia nil adeo abstrusum et reconditum sit, quod non exhibuerit». (Dalla prefazione iniziale «Ad Lectorem»).

[103] «Artem itaque dicimus ut quod diuturno Lucis et Umbrae scrutinio pertinax invenit contemplatio; id ars per regulas varie combinatas, ceu fructus longe uberrimos, in usus derivaret humanos». (Dalla prefazione iniziale «Ad Lectorem»).

Non si evita a questo punto la sensazione che la religiosità stessa del Kircher, pronta ad alzare il tono quando ha di fronte temi di ampiezza cosmica, sia attraversata da inclinazioni ermetiche e da oscurità oracolari: in un quadro dove, sia pure con le debite riserve, il momento astrologico non riesce inatteso.

Le allusioni o gli aperti rinvii dall'*Ars Magna Lucis et Umbrae* al *Mundus Subterraneus*[104] confermano che, nonostante la saldatura metodologica tra moti celesti ed eventi sublunari, il Kircher non pensò mai a una fisica dei fenomeni terrestri illuminata dalla meccanica dei corpi siderali: anche su questo tema, così decisivo per i fisici del suo tempo, si trovò a incrociare la via giusta, allontanandosene subito per andare a finire chi sa dove. Per tutta la vita egli cercò una formulazione globale di quanto accade nell'universo, cioè negli astri, sulla terra e sotto terra; ma una formulazione astrologica, perché fisicamente fondata sul moto dello zodiaco che regola i fenomeni celesti e terrestri, e li accomuna; e perché il linguaggio e la logica interna risalgono in sostanza a quel miscuglio o a quell'accordo verbale tra esperienze eterogenee che era l'astrologia antica. A questo fine per l'intera vita egli si occupò di osservazioni astronomiche: non certo – aggiungiamo qui – per assecondare la nascita dell'astronomia di Kepler, di Galileo, di Descartes, nei cui confronti, copernicanesimo a parte, era estraneo; un'estraneità che si radicava, non nella crisi galileiana, ma nelle proprie premesse epistemologiche. Indubbiamente era ostile, pur con la consueta cautela, anche a Galileo: ma appunto perché la fisica e l'astronomia galileiana, come in altri termini quella kepleriana, erano fatte con animo di fisico, e non in vista di un sapere ermetico o di una qualsiasi *Ars Magna*.

In questi termini astrologici va inteso l'invito (di fatto rivolto ad astrologi) di indagare insistentemente «naturas tum supernorum, tum infernorum corporum»: dove l'aggettivo «infernus» significa non solo terrestre (al di sotto dei superni corpi siderali) ma sotterraneo; qualcosa che affiora alla nostra esperienza muovendo da sottoterra, da un sottosuolo remoto o anche remotissimo. Ecco la simbiosi di cui si è detto, dell'*Iter Extaticum Coeleste* e del *Mundus Subterraneus,* inizialmente parti diverse di un'unica avventura scientifico spirituale[105].

Tutto ciò può apparire poco persuasivo fuori di una lettura diretta dei testi kircheriani, e quindi fuori del loro interno groviglio, della loro pretesa ad analogie onnicomprensive, dei richiami che li intersecano e che vengono da una parte all'altra dello scibile e da distanze che si direbbero insuperabili.

---

[104] I rinvii o le menzioni sono relativamente abbondanti, e talora indicano come il *Mundus Subterraneus* e l'*Oedipus Aegyptiacus* (84/62; 93/68) fossero in gestazione prima del 1644 (cfr nota 4). Il primo fu aggiunto in abbozzo alla nuova edizione dell'*Itinerarium Extaticum* (*Iter Extaticum* II, 1657 e 1660). e divenne opera autonoma solo nel 1664-65. Il ritardo fu dovuto alla laboriosissima stesura dell'*Oedipus Aegyptiacus*.

[105] A un'analoga commistione epistemologica – che per quanto strana è pienamente connaturale al Kircher – mi pare conducano i rinvii all'*Oedipus Aegyptiacus,* in fondo alla Pars I del l. I, e all'*Iter Extaticum Coeleste* in un passaggio decisivo del *Mundus Subterraneus* (l. II cap. V, 64, dove viceversa si rimanda all'*Ars Magna Lucis et Umbrae*).

L'enciclopedia costruita dal Kircher è sempre, per l'appunto, una *Ars Magna:* nasce, non tanto dalla ambizione di aggiungere argomenti nuovi o prospettive diverse, quanto dalla convinzione (che nel suo animo, e nella sua sensibilità, ha origini esistenziali e perfino, in senso specifico, sperimentali) che le tecniche conoscitive possano raccordarsi tra loro e confluire tutte in una; sicché discipline diverse si apparentano attraverso legami profondi, poco o nulla visibili e tuttavia verissimi, che sono quelli di un'*Ars Magna* lulliana[106].

Forse così si viene ad accantonare definitivamente, e più del dovuto, l'idea di leggere l'*Ars Magna Lucis et Umbrae* come uno scritto d'ottica; e a mettere in primo piano la vocazione retorica del Kircher e la sua propensione a intendere la cultura come spettacolo. Ma bisogna prendere atto che in un modo o nell'altro la sua vita di studio converge tutta verso il proposito di trattare col calcolo combinatorio i temi dell'*Ars magna* lulliana, e quindi rifondare con la tecnica moderna (ecco il punto d'incontro col Leibniz) un ideale antico di tre secoli ma ancora vivo nel Seicento.

Le difficoltà dell'impresa e i suoi limiti oggettivi sono ormai ben noti[107]. C'erano i gravi problemi imposti dal calcolo combinatorio; ma ancora più irrimediabili quelli originari della topica lulliana. Già la nuova lingua universale, tracciata dal Kircher nella *Polygraphia Nova et Universalis ex Combinatoria Arte detecta* (Roma 1663) e messa in opera nell'*Ars Magna Sciendi* (Amsterdam 1669), e il sapere cui è destinata e che costituisce la vera e propria enciclopedia kircheriana, sono di ordine concettuale e in nessun modo fisico naturalistico: possono esprimere i rapporti interpersonali, non già i dati della realtà sensibile[108].

Tutto ciò corrisponde, nella stesura dell'*Ars Magna Lucis et Umbrae,* al prevalere degli interessi letterari, estetici, oratorii: quanto è stato detto o si può dire, o si lascia rappresentare visivamente; non la definizione e l'analisi in termini fisico matematici, come aveva fatto Kepler, dei fenomeni ottici.

La repulsa illuministica del Kircher nasce dal fatto che lungo il Seicento si sono venute differenziando professionalmente – non più sommate in un solo corpo di attività contigue – la matematica, l'astronomia d'osservazione, l'ottica fisica e geometrica (con la teoria della luce e dei colori), la balistica, la dinamica e l'idrostatica, il magnetismo, la chimica dei gas e i diversi capitoli delle scienze naturali; e di riflesso si è precisata l'evidenza di quella dimensio-

---

[106] Il Kircher lo dice chiaramente con la sua *Ars Magna Sciendi:* tuttavia non ama sottolinearlo.

[107] Si veda per esempio W. SCHMIDT-BIGGERMANN, *Topica Universalis. Eine Modellgeschichte humanisticher und barocker Wissenschaft* (Hamburg 1983): senza limitarsi alle pagine sul Kircher (176-186) ma tenendo presente un itinerario che per lui comprende almeno Llull, Ramus e Alsted, e si prolunga in Leibniz.

[108] Der Kredit Kirchers ging auf das lullistische Wissenschaftsmodell, auf das Modell, das vom Vorrang der «cognitio intellectualis» lebte, nicht vom Vorrang einer Naturerkenntnis. Die intellektuelle Vorrangstellung vor der Naturerkenntnis war die Voraussetzung des Models, das Kircher als lullistisch anerkannte. Die Konstitution der Welt, mithin auch der Natur, mußte nach Intellektualbegriffen möglich sein, die der Lullismus in seinem Alphabet zur Verfügung stellte». SCHMIDT-BIGGERMANN 182.

ne istituzionale della moderna società europea che è la ricerca scientifica, e insieme l'evidenza della sua novità. Tutto questo in diretta contrapposizione dell'Umanesimo rinascimentale, che esaltava la crescita indivisa della persona attraverso l'esercizio della varietà delle arti e delle discipline.

Ancora oggi c'è chi dimentica, incomprensibilmente, che il Kircher quando scrive e pubblica quest'opera non è un moderno studioso di qualche ramo della fisica; è un umanista, un musicologo, un egittologo, un orientalista, dedicato a questi altri esercizi di ricerca non meno intensamente che all'ottica: così come era stato possibile durante il Rinascimento, e come accadeva in certa misura anche allora, pure se la sua prestazione rimane un caso limite. L'*Ars Magna Lucis et Umbrae*, a sua volta, non è destinata a un particolare gruppo di lettori, che a quella data (1646) si sta appena formando come parte definita e ristretta del pubblico colto: ma è genericamente rivolta alle persone che hanno un'adeguata formazione umanistica (com'è dimostrato esemplarmente dal caso dei due recensori ufficiali del libro). Nei loro confronti l'autore deve garantire un'informazione seria, l'attitudine a formulare opinioni attendibili, la capacità di comunicare quel che sa e quel che pensa. La specializzazione è di là da venire, anche se la figura dello scienziato, ed embrionalmente quella della società scientifica, ha cominciato verso la metà del secolo a prendere corpo e consapevolezza di sé, ma ha ancora una modesta visibilità esterna. È quel che appare dalla *Correspondance* di M. Mersenne: dove tuttavia il Kircher ha una parte non piccola ma di scarso rilievo.

L'*Ars Magna Lucis et Umbrae* va intesa dunque, come una vasta opera d'arte, o piuttosto di altissimo artigianato: paragonabile (anche se esemplificare non è agevole, o può sembrare strano, data la singolarità dell'opera e dell'artista) alla fastosa veste decorativa del teatro Farnese di Parma) il prototipo del moderno teatro europeo, della quale si dice autorevolmente essere stata elemento costitutivo essenziale e irripetibile; un gioiello di eloquenza e di quotidianità; una fatica genialissima e anonima (com'è per lo più il patrimonio scientifico quando viene offerto al pubblico).

Il punto è che a questa data esiste già lo studioso di ottica la cui creatività si limita a quel suo lavoro, e forse a un altro strettamente affine, e che scrive per una specifica comunità di ricercatori, mettendo a punto strumenti del mestiere inevitabilmente diversi da quelli che occorrono per studi egittologici e musicologici. I due modi di accostare i temi di fisica ancora coesistono a quella data, anche se si vanno definitivamente separando; come coesistono l'astrologo e l'astronomo, ma si vanno distanziando e stanno per perdersi di vista.

La scienza e l'Umanesimo rinascimentale: due culture che debbono professionalmente distinguersi e procedere separatamente; ma la cosa non è chiara e il malinteso perdura qualche decennio ancora. La collocazione del Kircher è, per un verso, ritardata e perfino fuorviante, anche se rimane genialmente inventiva. Ma l'inventività scientifica, questo è certo, non si esercita più così; e innegabilmente il Kircher, in senso proprio, non è uomo di

scienza. Tuttavia la difficoltà di classificarlo è affar nostro, non suo: la novità delle sue costruzioni mentali va oltre la pura divagazione nell'arbitrio e nell'errore, diviene esercizio metaforico di molte arti in una, questa volta tutte profondamente radicate nella riflessione su temi di ottica.

Contrariamente a quanto qualcuno pensa, il Kircher non è né uno sciocco né un millantatore: così come non è uno dei padri della scienza moderna, contrariamente a quanto molti credevano tre secoli fa. È un uomo che va preso, come qualsiasi altro studioso, nella sua singolarità, e capito in una totalità costitutiva, fatta di molti elementi interni e non pochi riferimenti esterni, ma anche della volontà di appartenere al proprio tempo, e insieme di restaurare modelli ardui e prestigiosi del passato. Si può solo obiettare che quell'incontro tra punti di vista diversi, linguistico, matematico, storico, retorico, fisico naturalistico, metodologico ed enciclopedico, in uno solo, sia pure internamente differenziato come un organismo vivente, fa del Kircher uno studioso che quali che siano le intenzioni alla sua data ha ben poco di moderno. Di fatto è un erudito che ignora la specificità di ciascuna disciplina, perché mira a un sapere interdisciplinare dove non si promuovono e si esaltano ma al contrario si ottundono e si cancellano, o si confondono, i singoli indirizzi di ricerca. Per la forte saldatura da lui messa in atto tra filologia e sperimentalismo scientifico, egli rimane una singolarissima figura di umanista ritardato, capace ancora di tenere le mani in pasta nei problemi del proprio tempo[109].

---

[109] Con una riserva denunziata più volte in passato: la lacuna storico critica che affiora un po' dappertutto, in particolare in scritti come l'*Oedipus*, l'*Arca Noe* e la *Turris Babel*.

SUMMARY

The *Ars Magna Lucis et Umbrae* (1646, 1671²) is the first major scientific writing of Athanasius Kircher (1601-1680) and to a certain extent it is a model of his later monumental works. Presented as a complete treatise on optics, in ten books, it might still seem premature to be taken as the summit of a research which, after Euclides and al-Hazen, has received essential contributions only from Kepler. It is an *in-folio* of almost one thousand pages and has the aspect of an encyclopedia of optics – from this perspective it has never been closely studied. First, it is necessary to specify what is effectively covered in the work, which appears to be composite if not dispersive. More than a third of the work, for example, is occupied with gnomonics, that is, the data and calculations relative to solar clocks; it also covers many other topics not properly within the field of optics. It should be noted, however, that the title speaks of light and shadows: «light» includes all those topics dealing with optics, while «shadow» concerns all that deals with the measurements of the sundial. This clearly explains the emphasis given to gnomonics correlative to optics, as the relation of shadow to light. The relationship between light and shadow is, therefore, one of those polarities which has such a significant part in the physics of Kircher: e.g. in magnetism, attraction and repulsion, etc. Further light and shadow are here unified (as the title notes) in an *Ars Magna*: this was the ancient plan of Raymond Llull, to which Kircher often returned during his scholarly life, and to whom he would dedicate the *Ars Magna sciendi* (1669).

A more attentive reading of the pages devoted to optic themes brings to light Kircher's particular method and true interests. Despite his predilection for calculations and tables, in which he was very experienced, the reasoning is never properly mathematical and doesn't seek to enunciate physical laws. Rather, it is rigorous demonstration that seeks persuasion, the assent of moment, it is the eloquent exercise of erudition and scholarly conversation. So it happens, for example, that the last book, which is also the largest, is devoted to the spectacular and the marvelous, giving abundant examples of illusionistic experiences such as the dark room and the magic lantern.

The question might here again be proposed, perhaps more negatively than it should, concerning whether and to what extent Kircher can be considered a scientist. Certainly he had not adopted the epistemological change, current after the Renaissance, which sought for a more diverse specialization and a particular mode of proposition and reasoning for each discipline–a clarification that at the middle of the seventeenth century still wasn't there in a reflective way, but that could be seen in the work of many researchers. In the incipient conflict between scientific and humanistic epistemology the former carries the privileged position over the latter (as with Descartes); Kircher basically follows the contrary–and this is a sign of his singular irretrievability, as well as a reason for the loss of support and interest from the generation of scientists which immediately followed him. Epistemology for him remained unified, but it still isn't easy today to formulate which it is: certainly it was applied insistently to distant and diverse fields (optics, magnetism, Egyptology, musicology, terrestrial physics, biblical archeology, etc.), therefore the results are poorly defined and substantially unfruitful, in spite of the best efforts on his part in all these undertakings. His *Ars Magna* is not a seventeenth century encyclopedia of optics, but it could be considered a masterpiece of the transient baroque, and in this way it can be situated today, as are the other writings of Kircher, with unexpected agreement and admiration, among the most historic of this art.

TEXTUS INEDITI

UNA CARTA ANUA DE LA RESIDENCIA DE SANTO DOMINGO (23 OCTUBRE 1695)

JOSÉ LUIS SÁEZ S.J. – Santo Domingo.

A solicitud del Visitador Diego Francisco Altamirano[1], el Superior de la Residencia y Colegio San Francisco Javier en la Ciudad de Santo Domingo, escribió una extensa carta anua que sería resumida e incorporada a la firmada por los PP. Juan Martínez Rubio[2] (Provincial), Andrés de la Barrera[3], Pedro de Mercado[4], Sebastián de Yepes[5] y Francisco Daza[6], fechada en Santa Fe el 30 de diciembre de 1698[7].

La Carta Anua original en que se basa el informe conjunto de la Provincia del Nuevo Reino, había sido redactada en Santo Domingo el 23 de octubre de 1695, aunque quizás no llegase a Santa Fe de Bogotá hasta iniciado el año 1696.

---

[1] Diego F. Altamirano nació en Madrid (26 octubre 1623), ingresó en la Compañía en Toledo (26 marzo 1642). Había sido provincial de Paraguay (1677-1681) y, como visitador del Nuevo Reino (1688-1697), se ocuparía de la separación de Quito de aquella provincia (1696). Luego sería visitador y provincial del Perú (1698-1703) y, por fin, ocuparía el rectorado del colegio de Lima, donde falleció (2 diciembre 1715). Cfr. F. MATEOS, *Historia general de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú*. I (Madrid 1944) 73-75; J. DEL REY FAJARDO, *Bio-bibliografía de los jesuitas en la Venezuela colonial* (Caracas 1974) 28-43.

[2] Juan Martínez Rubio, primer Provincial del Nuevo Reino de Granada después de la división de la provincia (21 noviembre 1696-20 mayo 1700), había nacido en La Roda (Albacete, España) c. 1628, ingresó en la Compañía el 19 marzo 1645 (ARSI *Nov. Reg. 3* 314) y falleció en Tunja (Colombia), el 3 septiembre 1709 (Ibid. *4* 74; ARSI *Hist. Soc. 50* 85v).

[3] Andrés de la Barrera nació en Santafé (Colombia), el 8 diciembre 1641 e ingresó en el noviciado de Tunja el 19 febrero 1661 (*Nov. Reg. 3* 213v). Falleció en Cartagena (Colombia), el 25 junio 1701, pero su muerte sólo consta en documentos ajenos a la Compañía (AGI. *Santafé 702*).

[4] El historiador Pedro de Mercado nació en Riobamba (Ecuador) c. 1620, e ingresó en la Compañía en Quito 23 febrero 1636 (*Nov. Reg. 3* 379). Falleció en Santafé el 11 julio 1701 (Ibid. *14* 32v-33r).

[5] Sebastián de Yepes nació en Cartagena (Colombia) c. 1634, e ingresó en el noviciado de Tunja 24 junio 1653 (Ibid. *3* 347). Falleció en Santafé el 21 enero 1711 (Ibid. *4* 69).

[6] Francisco Daza Calderón había nacido en Campanario (Badajoz, España) el 27 marzo 1647 e ingresó en la orden en Tunja 21 abril 1668. (Ibid. *113*). Falleció en Santafé (Colombia) el 23 abril 1723. (*Hist. Soc. 50* 116v).

[7] «Sedes quae est in Insula S. Dominici», en Annua Littera Provae. Novi Regni Granatensis S.J. ab anno 1694 ad 1698. *Nov. Reg. 13 II* 271-273v; versio hisp., ibid. 429v-437v. La versión original castellana está fechada el 27 de junio de 1699, mientras la traducción latina es del 30 de diciembre de 1698.

Es posible que en ocasiones anteriores, como dice el documento citado de 1698, no se enviasen informes de Santo Domingo o llegasen cuando ya las Cartas de la Provincia estaban compuestas. Por eso, el proemio de 1698 aclara que «la gran distanzia, y poca o ninguna correspondenzia de este Reyno con la isla, haze que tarde lleguen Relaciones delo que hallá suzede, y por esto quizás en las Annuas antezedentes en tratando de esta Ressidenzia se habla con mucha generalidad»[8].

Las Annuas ya mencionadas de la Provincia del Nuevo Reino (1698), dedican diecisiete páginas (15 x 22 cms) a la Residencia y Colegio de Santo Domingo[9], anotando lo más destacado de cuanto ha sucedido desde la llegada de la Compañía en 1658 hasta octubre de 1695, dividido en quince apartados sin título. Sin embargo, el documento redactado con toda probabilidad por el P. Francisco Cortés[10], ocupa veintiocho pliegos (19 x 29 cms), y contiene los siguientes capítulos:

1. Compendiosa descripción de la Isla Española (ff. 2-5v)
2. Quebrantos temporales de la Isla Española (ff. 5v-7)
3. De dos admirables Santuarios: el de la Santa Cruz de la Vega y el de Nuestra Señora de Alta Gracia (ff. 7-9v)
4. Estado de la Ciudad de Santo Domingo (ff. 9v-11)
5. Ocasión de venir la Religión de la Compañía a la Ciudad de S^to^ Domingo (ff. 11-11v)
6. Empleos de la Compañía en esta Ciudad de S^to^ Domingo (ff. 11v-13v)
7. Favores que en el patrocinio de nuestros Santos, han experimentado los vecinos de la Isla Española (ff. 13v-14), y
8. Haciendas que tiene esta Residencia, pensiones y quebrantos que ha padecido (ff. 14-15v)[11].

Se conservan dos versiones diferentes de esta Carta Anua – probablemente dos borradores de la redacción definitiva enviada a Santa Fe –, de extensión semejante y ligeras variantes en la redacción o simplemente en la escritura de algunas palabras. Ambas están escritas en impecable caligrafía redondilla y con notable corrección a pesar de la caprichosa puntuación o las variantes ortográficas de la época[12].

Las citas de autoridades (Ambrosio, Bernardo, Gregorio Magno, Pedro Crisólogo, Salviano) e incluso de clásicos latinos como Plinio y Séneca, inne-

---

[8] El capítulo dedicado a Santo Domingo está encabezado con el título «Prossigue la Matteria deel pasado y dasse quentta dela Ressidencia de St^o^ Domingo». Ibid. 429v.

[9] La versión latina sólo le dedica cinco páginas. Ibid. 271-273v.

[10] Francisco Cortés, * c.1639, Pasto (Colombia); SJ 15 julio 1657, Tunja (Colombia); † 27 noviembre 1700, Santo Domingo (Rep. Dominicana). *Nov. Reg. 13/I* 52; *5* 22v.

[11] La numeración corrige a una anterior, que se conserva aún en las páginas pares del documento. Según esa numeración, la Carta Anua ocuparía del f. 261 al 288.

[12] Algunos vocablos que se tenían como dominicanismos o americanismos, probablemente introducidos en el siglo XIX (orejanos, marchante, chusma), aparecen en el texto usados precisamente en su sentido actual, perdurando así como arcaísmos.

cesarias en un documento de este tipo, revelan la mano de un avezado predicador, que parece gustaba de aquellos florilegios que criticaría con tanta agudeza el P. Isla en su Fray Gerundio.

Parece que el documento que nos ocupa, descubierto en 1985 por el historiador dominicano Bernardo Vega Boyrie, sería extraido del archivo de la Residencia y Universidad de Santiago de la Paz, una vez que zarparon rumbo al exilio los siete últimos jesuitas, el 23 de agosto de 1767. Ochenta años más tarde, aparecería en manos del Sr. Francisco Michelena y Rocca, que lo vendió al Museo Británico (Londres), el 2 de diciembre de 1848[13].

La sola lectura de esta Carta Anua enriquece con detalles hasta ahora desconocidos la presencia jesuita en la antigua colonia española del Caribe, sobre todo en lo que se refiere a la relación con la Jerarquía y las autoridades coloniales, aunque ésto se reduzca a los años previos a la licencia de fundación de la Universidad. El informe económico (propiedades, donaciones, rentas), nos ayuda a entender mejor el influjo que se atribuiría a los jesuitas a la hora de su expulsión de La Española en 1767.

Asi mismo, la lista pormenorizada de los ingenios, estancias y hatos, de los ríos y arroyos que las riegan y separan, así como los hospitales, plazas, iglesias y conventos de la Ciudad, nos permiten reconstruir mejor el mapa de Santo Domingo y sus contornos a fines del siglo XVII.

De singular importancia es el capítulo dedicado a la vida de piedad, sobre todo a las devociones de mayor arraigo en la Isla en el siglo XVII. Sorprende por lo novedosa la historia del culto a Nuestra Señora de Altagracia que, de ser ciertos los datos, pudiera ser el punto de apoyo para reformular el origen de esa advocación mariana.

El recuento de los favores recibidos por intercesión de San Ignacio o San Francisco Javier sólo obedece, probablemente, a las instrucciones dadas por el P. Tirso González (1687-1705) a la Asistencia de España para que todas las provincias incluyeran en sus cartas anuas el progreso que había experimentado la devoción a nuestros santos. No consta que esas devociones perduraran entre los dominicanos una vez concluída esa primera estancia de los jesuitas en Santo Domingo.

De igual modo, a pesar de la excesiva descripción de los primeros años de la conquista, y la preferencia por lo anecdótico y retórico en vez de lo analítico, el documento contiene interesantes informaciones sobre la situación general de la colonia española en lo económico, político y religioso, al concluir el siglo XVII, que muchos han bautizado con el nombre de «siglo de la miseria».

---

[13] *Noticias de la Ysla de S. Domingo*. British Museum (Londres), *Manuscripts. ADD. 17627* 260v. Aunque el 12 de junio de 1767, según el cap. VI de la Instrucción del Conde de Aranda (Madrid, 1º marzo 1787), se incautaban «archivos, papeles de toda especie, biblioteca común, libros y escritorios de aposentos» (UTRERA, *Universidades* 402), buena parte de las pertenencias de la Residencia y Universidad permanecerían en ese local, convertido en depósito de tabaco, por lo menos hasta 1786, cuando se hicieron algunas reparaciones para la instalación del efímero Colegio-Seminario San Fernando. Ibid. 430-432.

TEXTO

ISLA ESPAÑOLA O DE SANTO DOMINGO

ANUAS Y NOTICIAS DE ESTA ISLA Y DE ESTE COLEGIO
EN EL AÑO DE 1695.

Mi P. V. Diego Franc°. Altamirano

P. V. ex^{a}.

No he sido más exacto en la puntualidad de participar a V.R., como en la suya me ordena, las noticias anuas de esta residencia de St°. Domingo de la Española, por haberme retraído de la prontitud y protesta de obedecer la varia multitud de precisos empleos, ministerios nuestros, diversas ocupaciones de negocios, tocantes a la fundación de este Colegio, que se ha de principiar mediante el favor Divino; como también el deseo que mi narración no desdiga del fiel de la verdad, alma y corazón de la Gloria. Pues sólo sirve de tiznar el papel la pluma que expresa lo que con la realidad no se ajusta. Y en la materia presente, la investigación de la verdad, no sólo ha sido árdua y difícil, pero aun en parte imposible, por el numero de años que exceden al de cuarenta, las noticias diminutas, por estar ya muertos y no haberlas dejado a la posteridad escritas, los que con más individuación las supieron, este carecer de noticias es la potísima razón de no [ ] las circunstancias del tiempo, orden de años en los sucesos que se narran, y de no hacer completa expresión de heroicos hechos gloriosos, empleos, y religiosas virtudes de sujetos grandes de nuestra Compañía.

Compendiosa descripción de la Isla Española

Preciso empeño de la pluma, si no quiere proceder a ciegas, es deslindar antes el terreno y descifrar el sitio cuyos sucesos han de ser materia a la narración que emprende, si su descripción sólo ha de ser cuanto baste a darlas, para que cabalmente se penetre lo que refiere, ciñéndose tanto a lo conciso, que hable en abreviatura, dejando diminuta la noticia que participa, ni difundiéndose tanto a lo dilatado con superfluidad de períodos, que abrume con la parola, ocasionando [2v] risa a la cordura. Así, declinando uno y otro extremo, se dedicará mi cuidado a reducir el desmedido Poliphemo de la Española al pequeño espacio de una, si compendiaria, clara descripción.

El Almirante D. Cristóbal Colón se partió de los reinos de Europa a expensas de los Católicos Monarcas D. Fernando y D. Isabel a 3 de Agosto de 1492 y, montadas las Islas Canarias a 7 de Setiembre, el viernes 11 de Octubre avistó la Isla de Guananí, a quien dió por nombre San Salvador, y prosiguiendo su viaje, descubrió las Islas de la Concepción, la Fernandina, la Isabela y la de Santiago de Cuba, y el felicísimo día 24 de Diciembre del mismo año, aquél Señor, que para remedio del género humano se dignó nacer en el mundo entre humildes pajas, quiso darse a conocer a los bárbaros

habitadores de la Isla de Aiti que [dicen] la Española[1], y en memoria de haber tomado tierra en la dicha Isla, este día D. Cristóbal Colón hizo fabricar una torre con el nombre de Natividad, y fue el primer edificio que en Indias tuvieron los españoles, y les sirvió de piedra fundamental para la dilatada máquina de los extendidos Reinos de Indias.

La Isla Española ó Haití, sita en las crespas ondas del Océano, se extiende por 250 leguas en Longitud y 80 en latitud[2], es rica por los minerales que en sus entrañas alberga, pues no falta quien asegure ser esta Isla el celebrado Ophir, que tributa a lo menos Oro para la admirable estructura y soberbia fábrica de su magnífico Templo. Amena por las cristalinas aguas de caudalosos ríos, que en deleitables giros la circundan; fértil por los ganados y frutos que sus campos llenan, estando sus montañas todas, a providencia de naturaleza, sembradas de arboledas fructíferas, y pobladas de aves, con especialidad de gallinas de Guinea, en la estatura poco mayores que las caseras, y en color simbólicas con la perdíz; pavos reales, en cuya matizada rueda se entretiene la vista y dirige la mente a engrandecer el poder y la sabiduría del Supremo Autor.

Está repartida la Isla Española en varias Ciudades, Villas, lugares y pueblos, que gozan de diversidad en su temperamento, porque aquellas cuya situ(a)ción se ladea al N., participan de temperamento fresco, y llevan las flores y frutos que las tierras frías, como son rosas, trigo, etc. Y en algunas de ellas, que al presente ocupa el enemigo francés, se hace vino; al contrario, en todas aquellas tierras que están al S. son sólidas, si bien les exceden en el valor otras Ciudades de Indias.

Desde el cabo de S. Rafael y población de Samaná, corriendo la línea del N. hasta terminar en Mongón al Sur, está [3r] habitada de franceses[3], mas en tan extendido espacio sólo tienen estas cuatro poblaciones de alguna consecuencia, y son el Guarico, Puertopé, Pitiguaba y Layaguaria[4]. En éstos y otros pueblecillos tienen algunos Ingenios de Azúcar y hatos de ganado vacuno, aunque el esfuerzo principal lo ponen los franceses en el cultivo del tabaco, algodón y añil, por el valor que tienen estos géneros, especialmente el añil, en Francia, de donde es muy frecuente el comercio de embarcaciones, pues raro es el mes que no anclan en dichos puertos tres o cuatro embarcaciones.

---

[1] Los aborígenes denominaban a la isla Haití que, supuestamente, significa «tierra montañosa». En los autores antiguos se registran, por lo menos, tres variantes de ese nombre: LAS CASAS escribe Haytí (*Historia de las Indias* [Santo Domingo 1987] Lib. I, cap. XLIII). LÓPEZ DE VELASCO dice Haytí (*Geografía y descripción universal de las Indias* [Madrid 1894] 97), y Escalante la llama Ahiti (Sevilla, Archivo General de Indias, *Patronato, est. 1,* c. 1, leg. 18).

[2] Las dimensiones reales de la isla son 650 kms. (E-O), de Punta de Agua (R.D.) a Cap des Irois (Haití), y 265 kms. (N-S), de Cabo Isabela a Cabo Beata, ambos en la actual República Dominicana. Cfr. S. DE LA FUENTE, S.J., *Geografía Dominicana* (Santo Domingo 1976) 16.

[3] La Convención de El Cabo (1680), concretando los términos de la Paz de Nimega (1678), había decidido que el río Rebouc o Guayubín sería la frontera natural entre las dos colonias. Sin embargo, el afán expansionista francés no cesaría ni siquiera con el Tratado de Paz de Riswick (1697), dos años después de redactada esta Carta Anua. En 1685 se propuso ampliar la frontera del río Rebouc (Norte), al Cabo Beata (Sur), y enseguida desde la península de Samaná (N.E.), al Cabo Mongó (Sur), como indica el cronista. Cfr. J. G. GARCÍA, *Compendio de la Historia de Santo Domingo* (Santo Domingo ^{4}1979) I 157-162; M. PEÑA BATTLE, *Historia de la Cuestión Fronteriza Dominico-Haitiana* (Santo Domingo ^{2}1988) 78-83.

[4] La caprichosa ortografía, probablemente tomada del habla popular, permite identificar a las ciudades de Cap-Français (en la llanura del Guarico español), Port-de-Paix (el Valparaiso de Colón), Petit-Goave (en la Bahía del mismo nombre), y La Yaguana o Santa María del Puerto, frente a la Bahía de Gonaive, cerca del actual Port-au-Prince, desmantelada por el gobernador Antonio de Osorio en 1605.

El resto de la Isla pueblan las Ciudades de St°. Domingo, la Concepción de la Vega, Santiago de los Caballeros, Sn. Juan Bautista de Baya-guana[5], las Villas de Assua, la mejorada Villa del Cotuy, la de Bánica o Guava[6], los pueblos y lugares de Gigüey [sic], Monte de Plata, y Sn. Carlos que dista de la ciudad de St° Domingo algo más de un tiro de mosquete; Boyá[7], cuya poblacion es sólo de Indios, y la mayor parte o casi todos son de las costas de la Margarita y Cumaná. Porque los indios naturales y Señores de esta Isla, perecieron todos, ahora sea la causa el haberles dado algunos choques, ahora haberlos sacado los conquistadores, para venderlos en otras partes de Indias, ahora lo que afirman algunos, no sé con qué fundamento, castigo del Altísimo, por haber los primitivos españoles quitádoles la vida para mantenimiento de sus canes y mastines, acción tan ajena de pechos cristianos, que su deformidad la hace increíble, y retrae al entendimiento para no asentir a ello.

A esta Ciudad atribuyen, los que o por poca afición a los españoles o por haberlo oído a los mal afectos sin más examen que el acuerdo oído, prestan a tamaña impiedad asenso, la plaga que en los campos se padece de canes silvestres, que vulgarmente llaman gívaros[8], y hacen notable daño en los ganados. Sea lo que fuere la causa, lo que me persuado es que uno de los mayores quebrantos de esta Isla, es la carencia de los Indios, por el tesón de éstos en el trabajo y cultivo de la tierra, y ser útiles al beneficio de obrajes de paños, de minas etc. Y así muestra la experiencia que las partes de Indias donde los hay, gozan de abundancia.

En los primeros años de su descubrimiento, gozó esta Isla de tres Sillas Obispales, que fueron la de Yaguatense, Metropolitana, y la Bayunense y Magunense su[s]

---

[5] No se sabe con precisión la fecha de fundación de Santo Domingo, aunque fue obra de Bartolomé Colón en 1497, al descubrirse unas minas en el Sur de la Isla. Cfr. C. DE UTRERA OMC, *Santo Domingo: Dilucidaciones Históricas* (Santo Domingo 1978) 54-59. La ciudad de La Vega se estableció en 1497, y en 1511 se convirtió en sede del Obispado de la Concepción. Santiago de los Caballeros fue fundada en 1504, en el lugar denominado Jacagua, y allí permaneció hasta el terremoto de 1562, que obligó a sus moradores a reubicarla más el suroeste. San Juan Bautista de Bayaguana, situada el Nordeste de Santo Domingo, se fundó en 1606, a raíz de la destrucción de las ciudades de Bayajá o Bayahá (luego Fort Dauphin, ahora Fort-Liberté), y La Yaguana, en la parte Occidental de la Isla. Al unirse los vecinos de ambas en su nueva ubicación, la bautizaron con el nombre de Bayaguana, que recordaba a las antiguas poblaciones. Lo mismo ocurriría con Monte Plata, fundada por los vecinos de Monte Christi y Puerto Plata. Cfr. C. NOUEL, *Historia Eclesiástica de la Arquidiócesis de Santo Domingo, Primada de América* (Santo Domingo 1979) I 227.

[6] Azua o Azúa de Compostela, al Soroeste de Santo Domingo, fue fundada en 1504. Es posible que la grafía usada obedezca a la pronunciación de la «z» en esa época, aunque algunos también escriben Hazua. Es posible que La Mejorada del Cotuí – algunos escriben Cotuy o Cotoi –, no fuese fundada hasta 1519, por disposición de los Comisarios Jerónimos (1516-1519), probablemente en recuerdo de La Mejorada de Olmedo. Cfr. UTRERA, *Dilucidaciones* I 401-408. Por fin, Bánica o Banique, supuestamente fundada por Velázquez en 1502, se estableció en 1664, al mudarse la población de la Villa de Guava.

[7] Salvaleón de Higüey – más adelante se explicarán las variables ortográficas –, fue fundada por Juan de Esquivel en 1506, en la región oriental de la Isla. Monte Plata, como ya se explicó, resultó de la reubicación de los vecinos de Monte Christi y Puerto Plata, una vez consumadas las devastaciones de Osorio, el 27 de abril de 1605. E. RODRÍGUEZ DEMORIZI, *Relaciones Históricas de Santo Domingo* (C. Trujillo 1945) II 488. San Carlos, actualmente un barrio de la ciudad colonial, fue fundado por inmigrantes canarios en 1685, con el nombre de San Carlos de Tenerife. Se desconoce la fecha de fundación de Boyá, al Oeste de Santo Domingo, pero a finales del siglo XVI, ya se habla de él como un reducto de la disminuída población indígena, con unos veinticinco vecinos en 1571. Cfr. UTRERA, *Dilucidaciones* I 300-30; E. W. PALM, *Los monumentos arquitectónicos de la Española* (Santo Domingo 1984) I 96-97.

[8] Jíbaro (lat. gibber: jorobado, giboso), es «un adjetivo que se aplica al hombre rústico y al perro montaraz o silvestre». M. PATÍN MACEO, *Obras Lexicográficas* (Santo Domingo 1989) 291.

sufragáneos. Mas, como todo lo que hay en el mundo rueda, y es naturaleza de lo criado la mudanza, y nada en el mundo parece, que luego no desaparezca, a poco(s) años, no pudiendo subsistir dichas Iglesias, las extin [3v]guió la Santidad de Julio segundo, y erigió otras tres Iglesias con sus Obispos en la misma Isla, la de St° Domingo, la Concepción y la de S. Juan[9]. Mas no fueron más estables éstas en su permanencia, porque reducida la Española a suma escasez de habitadores y a tan extremada pobreza, que apenas son suficientes sus rentas decimales para congrua de una Catedral, se extinguieron los Obispados de la Concepción y de Sn. Juan, y sólo se conserva la Silla arzobispal de la Ciudad de Santo Domingo[10].

Los naturales son en el color trigueños, inclinados al ocio, hablan el lenguaje castellano, viciado en la pronunciación, y en su puridad adulterado[11]. La aplicación a la dulce si trabajosa tarea de las Letras es poca o ninguna, miserablemente aprisionados de las viles cadenas de la ignorancia, con especialidad los próceres y nobles, sin advertir amansillan en ser dideses [sic] de ignorancia silvestre[12]. Pues es tanto uno cuanto sabe, y hace personas no la heredera sangre sino la mayor cultura. Y en fé de ésto llamó justamente Grecia bárbaro a todo el restante Universo. En falta tan lastimosa queda suspenso sin saber a quién culpe, si a los que debiendo abandonar intereses y despreciar cualesquiera solicitudes, por la adquisición de las Ciencias, dan lugar a que entre la púrpura se vea bermejear la villanía de la pereza, o al descuido de los que pudiendo, no se dedican al Ministerio Glorioso de enseñar, verificándose que, si no hay quien predique, como habrá quien oiga. No hay belleza sin ayuda, ni perfección que no dé en bárbara sin el realce del artificio: el mejor natural sin enseñanza, es inculto: todo hombre sabe a tosco, si no hay Maestro que lo pula.

Los pardos, por otro nombre Mulatos[13], son de no vulgar aunque plebeyo corazón, puntuales en sus tratos, de una innata apetencia, y heroica propensión al estudio, no sólo a inferiores facultades, mas aun de superiores Ciencias, cuales la Sagrada Teo-

---

[9] El relator comete el error de localizar la Diócesis de San Juan «en la misma Isla», cuando se trata del Obispado de San Juan de Puerto Rico, erigido por Julio II el 8 de agosto de 1511, junto a los de Santo Domingo y La Concepción, en virtud de la Bula *Romanus Pontifex*. El 15 de noviembre de 1504, la Bula *Illius Fulciti Praesidio,* del mismo Papa, creaba las primitivas diócesis de Hyaguata o Yaguate en el Sureste («in qua est portus Sancti Dominici»), Bainoa al Noroeste y Maguá en el centro de la Isla, pero las presiones de la corona lograron que el Papa dejase sin efecto la Bula siete años más tarde. Cfr. NOUEL, *Historia* 26-38; UTRERA, *Dilucidaciones* I 60-63.

[10] El Obispado de La Concepción (La Vega), se unió al de Santo Domingo a partir de 1528, suprimiéndose en 1606. El cronista supone erróneamente que también desapareció en esa oportunidad el Obispado de S. Juan (Puerto Rico). Cfr. UTRERA, *Dilucidaciones* I 95-100; ID. *Episcopologio Dominicopolitano.* Boletín del Archivo General de la Nación [en adelante: BAGN], XVIII 86 (1955) 233-235.

[11] Los supuestos vicios de dicción del castellano de Santo Domingo han sido objeto de discusión hasta nuestros días, admitiendo unos la corrupción del lenguaje hablado, y trazando otros sus raíces en los grupos lingüísticos de la Península. Los mejores estudios al respecto son los de P. HENRÍQUEZ UREÑA, *El Español en Santo Domingo. Obra Dominicana* (Santo Domingo 1988) 23-198; *Observaciones sobre el Español en América. Obras Completas* VI (Santo Domingo 1979) 203-231.

[12] Teniendo en cuenta el uso que hace el cronista de giros caprichosos, a veces traducidos directamente del latín, es posible que el término «dideses» se refiera al efímero emperador romano Didio Juliano (133-193), famoso por su riqueza. Si es así, la frase se leería «sin advertir que se conforman con ser ricos de ignorancia silvestre».

[13] El término mulato – pardo en la terminología popular –, correspondía en el siglo XVI al hijo de español y negra. Cfr. C. E. DEIVE, *La Esclavitud del negro en Santo Domingo,* (Santo Domingo 1980) II 568-570.

logía, de que fue abonado ejemplar el Ldº. Tomás Rodríguez[14], cuyas Letras no lo bastan a creditar a los de su color, mas son gloria de todos los de la Isla, engastadas en el oro finísimo de varias virtudes que en su persona resplandecían, que llevarlas y no arder, es ser hachón de pez la zarza que Dios hizo Cátedra, en que S.M. leyó a Moisés las materias más arcanas de Trinitate Incarnatione, quiere el Crisologo sermón 174, sea geroglífico del pueblo hebreo, cuando más ingrato y rebelde, dió la muerte a su Criador. Y si se dudare cómo la Cátedra en que enseñó Dios la más sublime Teología, puede ser idea del más vil ignorante y desconocido pueblo, responde el Santo porque hecha Cátedra de la [4r] Divina Ciencia, se quedó la zarza confusa, mas la propiedad escabrosa, arisca, codiciosa. Etin nullus rubus portavit non concepit incendium, iam tunc ingratum illus populum Aculeis infidelitates plenum praefiguratis[15]. Y así con los ingenios que llevan, más no consiguen la luz y llama de la sabiduría si se quedan con sus espinas, y demás achaques de la zarza, serán como ella cátedra que se queda tronco, aunque mucho enseñe.

La virtud que más sobresalía en este sujeto fue la de la humildad; con ella se mereció el aplauso de las causas superiores, así eclesiásticas como seculares, que diversas ocasiones solicitaron colocar la luz de su doctrina en el candelero de superiores puestos eclesiásticos, y siempre rehusó su humilde encogimiento, si bien ésto dió mayor auge al crédito y estimación de su persona, que le pudiera dar las dignidades y puestos, que el grano se levanta de su depresión, crece de sus menguantes la tierra que le oprime, le acrecienta el temporal que le maltrata, le fertiliza y tanto sube al Cielo, cuanto profunda más el suelo. Verdad tan cierta, que aun la vanidad humana discurrió esta industria a su exaltación, después de haber llegado a lo Supremo.

Así decía Plinio a su Trajano: Te ad sidera tollit humus[16]. El polvo de tu humanidad te levanta a las estrellas, y aun con tanto despego a las honras, y con contenerse en los límites del conocimiento de su inferior esfera, tal vez aspiraron por pajes sus letras afrentosos oprobios, que descargó en su persona la ciega envidia y presumida ignorancia. Que era Docto no es mucho fuese blanco contra quien vibrasen acervadas lenguas, pues aun de toda una cohorte de soldados, sólo Marco [sic], que lució en su mano una linterna, experimentó el vigor de la espada, que lució entre tinieblas, siempre fue solicitar cuchilladas a la cabeza.

Dotó Dios a los hijos de esta Isla, de corazón alentado, de intrépido ánimo, de valiente osadía, anexa a una singular destreza en jugar y blandir la lanza, en [sic] aventajan los paisanos del campo, que a distinción de los que moran en la Ciudad, les dan el nombre de Orejanos[17]. Bombas, artillería y escopetas de enemiga violencia, nunca han bastado a ponerles miedo, ni horror, ni hacer desalienta (sic), el baluarte de su

---

[14] El P. Rodríguez de Sosa había nacido esclavo (c. 1605), y fue el primero de su raza en llegar al sacerdocio en La Española, probablemente a fines de 1625. Falleció en Santo Domingo, probablemente el 15 de octubre de 1670. Cfr. J. L. SÁEZ S.J., *Cinco Siglos de Iglesia Dominicana* (Santo Domingo 1987) 49-70. El informe de los PP. Buitrago y Solís (1º agosto 1650), se refería también al Lic. Rodríguez de Sosa como «un clérigo mulato que es buen teólogo y predicador, tan único por la pinta y suficiencia como por lo solitario». *Nov. Reg. 17* 120v.

[15] Es posible que el cronista citase de memoria o se apoyase en una versión distinta. El texto original de San Pedro Crisólogo dice: «Daturus legem ignem praemisit in rubo; sed divinum rubus portavit, non concepit incendium (Ex. V), iam tunc aculeis malitiae plenum et ingratum culturae legis populum praefigurans». *S. Petri Crysologi Sermo CLXIV*. PL. 52, c. 631.

[16] El texto completo de Plinio es: «Te fama, te gloria, te civium pietas, te libertas super ipsos Principes vehunt: Te ad sidera tollit humus». *Caii Plinii Panegyricus Nervae Trajano Augusto dictus* (Venetii 1727) 34.

[17] El término «orejano», tanto en Cuba como en Santo Domingo, se refería a un animal arisco y sin marca. Se aplicaba al «individuo que esquiva el trato de otras personas, que huye de la gente». PATÍN MACEO 313; C. E. DEIVE, *Diccionario de Dominicanismos* (Santo Domingo 1988) 211.

fortaleza. Atestiguan esta verdad, a pesar suyo, las naciones Gálica y Bactánica, repetidas veces vencidas al acerado encuentro y fuerte golpe de las Lanzas Dominicanas.

El año de 1625, a 25 de Abril avistó el Puerto de Stº. Domingo una Armada de 10 a 11.000 Ingleses, que con fallida y vana fiducia en sus fuerzas se [4v] presaguiaban [sic] ya señores de esta Isla, empeño de poderosos, imaginar se les han de avasallar todos, sin advertir que ninguno es tan fuerte, que no pueda deberle temores al más flaco. Puesta ya a tiro de Cañón, comenzaron a recelar la plantaforma que en su entrada tiene este puerto, como inexpugnable estorbo que les impedía el transitar. Así acordaron poner la proa a la boca por donde desagua al mar el río de Xayna[18], y avanzar la casa por tierra, como lo ejecutaron, aunque no consiguieron sus deseos, porque salieron algunos pocos vecinos de esta Ciudad, que reconocido el ejército enemigo (con gente de vigía), se valieron del ardid, y emboscados en la espesura de las montañas, hicieron volver la espalda a los Ingleses, muertos muchos de ellos al rigor de la lanza, que siempre la industria triunfa en las campañas, y un consejo bien emprendido despulsa muchos brazos, y más se hace temer un entendido desmedrado que un robusto valentón[19].

La memoria de esta insigne victoria se conserva en dos fiestas, que en cada un año se consagran en Acción de Gracias a Dios Nuestro Señor. Celébrase la una a 14 de Mayo, y el gasto corre a expensa de los Rls. [= Reales] haberes; la otra costea el día de la Ascensión del Señor a los Cielos, el Cabildo Eclesiástico, sin ser excusa a su grato reconocimiento los aprietos temporales que experimenta, que a [quien] quiere ser agradecido nunca le falta; con que, al contrario, el ingrato que por mucho que le sobre, nunca encuentra con que hacer notoria su gratitud, porque sólo atiende a recibir, y olvida el dar.

La Nación Francesa, como más experimentada en ser triste despojo de los Paisanos de Lanza publicar [sic] a pesar suyo la bravosidad de éstos en el contínuo y perezoso llanto de la muerte de muchos, y prisión de no pocos de los suyos. Entre todos los choques de los Lanceros con los Franceses, los más insignes han sido, el del año de 91, a 21 de Enero, en el llano de Puerto Real, en que dió la batalla campal, cuerpo a cuerpo, con tal diferencia, como va de guerrear los franceses con arma de fuego, y nuestros paisanos con sus lanzas[20]. Y no obstante diversidad tan grande, triunfaron

---

[18] Se trata del río Haina, que nace en la Loma de Maimón (al Noroeste de Santo Domingo), y desemboca en Haina, a unos 14 kms. al Oeste de la Capital, después de 86 kms. de curso. Cfr. DE LA FUENTE 236. Aunque la escritura más frecuente es Haina (Oviedo y Las Casas escriben Hayna; Echagoian prefiere Ayna), la grafía usada por el cronista reproduce, sin duda, la pronunciación popular con J faríngea: Jaina o Xaina. Esto hace sospechar a algunos si el proceso no sería a la inversa, siendo Haina la «escritura aproximada» y Xaina la original. Cfr. HENRÍQUEZ UREÑA, *Obra Dominicana* 105-106.

[19] El relato, quizás un poco fantasioso, se refiere a una de las frecuentes incursiones piratas cuyo destino final sería la Isla de la Tortuga. En realidad, a fines de 1625, la ciudad fue atacada por las tropas del holandés Baldwin Henry. Cfr. UTRERA, *Dilucidaciones* I 280. Consta que durante el gobierno de Gabriel de Chávez Osorio (1627-1634), se decidió construir el Castillo de San Jerónimo en una playa a 3 kilómetros al Oeste de Santo Domingo, precisamente para impedir que los ataques o incursiones enemigas por la desembocadura del río Haina o Jaina, llegasen a la ciudad. Cfr. E. TEJERA, *Gobernadores de la Isla de Santo Domingo* BAGN IV 18 (Octubre 1941) 371-372.

[20] Se refiere a la Batalla de la Limonade, en la sabana del Guarico, entre los lanceros del Cibao, El Seibo e Higüey, y las tropas francesas el 21 de enero de 1691, que supuso un triunfo para las tropas españolas. Cfr. C. DE SIGÜENZA, *Trofeo de la justicia española en el castigo de la alevosía francesa* (México 1691), reprod. BAGN V 14-16 (Enero-Junio 1941) 59-102; G. DE SANDOVAL, *Relación de lo svcedido a la armada de Barlovento a fines del año pasado y principios de éste de 1691* (México 1692) ibid. 103-115. Según las crónicas de la época, los franceses tuvieron 400 bajas, además del Gobernador de Saint-Domingue, Tarin De Cussy, mientras los españoles tuvieron unos 47 muertos y 130 heridos. Cfr. F. MOYA PONS, *Historia Colonial de Santo Domingo* (Santiago 1974) 195-196. En recuerdo de ese triunfo de las tropas coloniales españolas, y por disposición del Arzobispo Isidoro Rodríguez Lorenzo (c. 1776), la fiesta del 15 de agosto en honor de la Virgen de Altagracia, se trasladó al 21 de enero. Cfr. UTRERA, *Dilucidaciones* I 191-196; ID. *Nuestra Señora de Altagracia* (C. Trujillo 1940) 79-83.

los Españoles, pensión de la muerte en el florido lecho del acicalado cuento de las Lanzas Dominicas [sic], y sólo aquellos franceses que fiaron en los pies la vida, la pudieron conservar.

El otro encuentro verdaderamente grande fué en este año de 95, en que coligadas las armas Españolas y Británicas, dieron sobre el Guarico, y lo sorprendieron sin haber disparado un tirò de pistola, porque preocupados los franceses del miedo, abandonaron la Plaza, que a salto y fuego tomaron las armas Confederadas [5r] y, refrescadas pasaron a Puerto Pe. Y aunque éste, por lo muy fortalecido, se resistió a los principios; mas no pudiendo [resistir] el sitio y ataques se rindió, con pérdida de muchas vidas francesas, a sólo costa de 14 españoles[21]. Eran estas plazas las de mayor consecuencia para el francés, que no tendrá ya ánimo para volver a poblar, ya por lo aterrorado de no padecer lo que lo que sus compañeros, que las heridas ajenas son a la prudencia, escudo de defensa, y las cadenas de los delincuentes punidos, ataron el pensamiento de David para no olvidar la Ley, como también por haberles quitado porción considerable de negros con que cultivaban las tierras, y así faltándoles operarios, necesariamente habrán de dejar la Viña[22].

He hecho especial mención de estos combates, lo uno por ser argumento del valor de los naturales de esta Isla; lo otro por resplandecer en ellos circunstancias singulares, de especialísima Providencia, porque en el año de 91 se vió repetido el caso que acaeció a Josefa [sic], cuando los tres reyes en liga y función de armas, salieron en campo contra los mohanistas [sic], y al tiempo que se ofreció el sacrificio, se consiguió el triunfo y la Victoria[23].

Observan loablemente los Caballeros de esta Ciudad celebrar a Cristo Sacramentado en la Iglesia Catedral todos los Domingos terceros del mes, y en tan debido culto y en suerte al Mre. [= Maestre] de Campo D. Francisco de Segura, Presidente que fue de esta Isla[24], el tercer Domingo de Enero, este Caballero fue nombrado por General de nuestro Ejército y tropas, para la invasión del Guarico. Y para mostrar el Señor cuan grato le era el obsequio, dispuso que el Domingo tercero de Enero fuese el choque contra el Francés: al mismo tiempo que en esta Ciudad, por orden del mismo

---

[21] El cronista se refiere aquí al ataque conjunto de las tropas inglesas de Jamaica y unos 1,500 españoles al mando del Gobernador Ignacio Pérez Caro, contra la colonia francesa de Saint-Domingue en mayo de 1695. La armada inglesa bombardeó la ciudad de Cap-Français y, posteriormente, desalojó a los franceses de Port-de-Paix. Cfr. MOYA PONS 197-199.

[22] Los franceses no cesarían en su expansión hacia el Este de la Isla. A pesar del Tratado de Riswisk (1697), fue preciso el convenio de San Miguel de la Atalaya (29 febrero 1776), y el Tratado de Aranjuez (3 junio 1777), para definir un poco mejor la línea divisoria entre las dos colonias. Los efectos de esa contínua lucha se prolongarían prácticamente hasta 1936, con la firma del Acuerdo Fronterizo Domínico-Haitiano. La escasez de esclavos negros también afectaba a la colonia española, aunque el Arz. Fernández de Navarrete escribía el 4 de abril de 1679 a Carlos II: «Que todos dicen hay falta de negros, y no obstante no hay barco en que no los envíen a vender en Santo Domingo ...» AGN. *Colección Lugo,* lib. 45, repr. BAGN VIII 38-39 (Enero-Abril 1945) 33.

[23] A pesar de la incorrección ortográfica del amanuense, parece que alude a la coalición de Jorán, Josafat y el rey de Edom contra Mesá, rey de Moab (2 Reyes 3:4-27).

[24] Francisco de Segura Sandoval y Castilla fue Gobernador de La Española del 16 de septiembre de 1678 al 12 de julio de 1684, aunque a partir del 18 de enero de 1683, ejerció también el cargo de Presidente de la Audiencia. Falleció en Santo Domingo el 25 de enero de 1692. Cfr. UTRERA, *Dilucidaciones* I 151; ID. *Noticias Históricas* (Santo Domingo 1978) I 19. A causa de su lenidad en controlar la piratería, – parece que había entrado en tratos ventajosos con el holandés Cornelius Van Horn en 1682 –, fue suspendido en sus funciones el 12 de junio de 1683 (Utrera afirma que fue el 27 de enero de 1684, ibid. II 345), sustituyéndole interinamente Andrés de Robles. Estuvo preso en La Fuerza hasta 1690, cuando se hizo cargo de las operaciones contra los franceses. AGI. *Ecribanía de Cámara 25-A;* citado por C. E. DEIVE, *La Mala Vida: Delincuencia y Picaresca en la Colonia Española de Santo Domingo* (Santo Domingo 1988) 206-210.

General, como se acostumbrase, se ofrecía el Incruento Sacrificio y se predicara, para que se viese, que la espada que triunfaba era de ese Señor y de este Gedeón: Gladica Domini et Gedeonis[25], a este mismo tiempo se consiguió la Victoria contra el Francés.

Los felices sucesos que en este año de 95 han tenido las armas, no hay duda son parte del favor divino, más que de humanas fuerzas, mas entre las circunstancias que en esta campaña han ocurrido, dignas de particular observación, la más especial es, la declaración que hizo un francés, bucanero veterano, quien afirma que hallándose nuestro Ejército en los umbrales del Limona (de), fué despachado por Lorencillo con escolta de 10 hombres a expecial (i.e. espiar) el orden, gente y disposiciones con que marchaban nuestras tropas, y que observó que capitaneaba el Batallón Español una Dama vestida de blanco, noticia que participó a Lorenzo, y éste aquella noche [5v] se puso en fuga, y abandonó la Plaza: no hay que espantar, temióse, pues regía a los Españoles la mejor Bellon(a), María[26].

La moneda corriente en esta Isla es de vellón: cincuenta y un cuartos hacen un real de plata[27]; el pan usual es el Casave, labrado de Yuca[28]; ésta es amarga, y sin otro beneficio que transportarla a otras tierras de Indias, es dulce. El ganado vacuno, muerto en el sitio es agradable al gusto, mas traído al lugar, no es nada bueno, porque los caminos [son] ásperos, y no hay egidos en que se refresquen, y durante la pesa no comen, se enflaquece a que se llega que son toros, por el logro del corambre es el ganado que se pesa. Ganado de cerda hay con abundancia, mas no tan saludable, ni de carne tan mole como el de otros lugares de las Indias[29]. Ciervos, osos, tigres, leoncillos y otros animales de que abundan las tierras cálidas de la América, no se hallan en estas montañas de esta Isla. Aunque el mar y los muchos ríos son fecundos de pesca, hay carestía de peces en la Ciudad, por falta de pescadores, y los sábados es costumbre comer todos de carne, excepto tal o tal persona que no quiere seguir ni arreglarse a dicha costumbre, y de estos pocos han sido, y son siempre los nuestros.

---

[25] Jueces 7, 20.

[26] Aparentemente el relato se basa en el informe del Gobernador Pérez Caro (24 noviembre 1695), la carta de Gil Correoso Catalán a S.M. (20 noviembre 1695) y, sobre todo, en una carta de Fr. Fernando Carvajal, O. de M., Arzobispo de Santo Domingo a S.M. (20 septiembre 1695). «Saliendo nuestras tropas a la Sabana de Puerto Real – dice el aludido documento del Arzobispo –, vió Pedro Elut, bucanero viejo a quien con algunos franceses envió Lorencillo a espiar nuestro ejército, a la Virgen Santísima de las Mercedes que a la sazón estaba en esta Catedral, que como Patrona de la ciudad la tenía la común devoción, para que medianera con su Hijo nos asegurara el triunfo, y muy luego huyó el dicho Lorencillo y toda la gente, quedando en el Guarico un solo francés enfermo con su mujer». AGN *Colección Lugo, lib. 40, ramo 9, n. 2;* BAGN VII 34-35 (Mayo-Agosto 1944) 270. El pirata que los españoles bautizaron como Lorencillo de Ostende era el holandés Laurent de Graff. Cfr. C. DE UTRERA, *El Tapado de México.* Clío XVII 85 (Septiembre-Diciembre 1949) 85. La expresión Bellona Maria, adjudicada a la Virgen de la Merced, se refiere a Bellona, hermana de Marte, diosa romana de la guerra.

[27] El Informe de Buitrago y Solís (1º agosto 1650), explicaba: «Hay poca plata, pero súplese con cuartos, de los cuales un real son diez y siete cuartos; y tres reales de éstos, que son cincuenta y un cuartos,valen uno de plata». *Nov. Reg. 17* 119v; A. VALLE LLANO, *La Compañía de Jesús en Santo Domingo durante el período hispánico* (C. Trujillo 1950) 326.

[28] Se trata de la palabra taína cazabe, cazabí o casabe, que ya usó Colón en su Diario (26 diciembre 1492), y designa a una torta de raíz de yuca rallada, prensada y tostada. Cfr. Emilio TEJERA, *Indigenismos* I (S. Domingo 1975), 364-371.

[29] El problema de la conserva de carne de res coincide con la Relación de Alcocer. Cfr. BAGN V 20-21, 53.

Quebrantos temporales de la Isla Española

El Doctísimo Salviano, con la valentía de Ingenio que estila en el Libro primero de Gubernatione Dei, considerando con madura atención los [ ] acervos infortunios y míseras calamidades, con que las piadosas entrañas de Dios castiga [sic] a los hombres menos de los que se merecen, se atreve a dar nombre de oración a la culpa, y decir que es imprecatorio ruego el pecado de semejantes desdichas[30]. Con que se satisface a la curiosidad de indagar cual haya sido la causa de tantos aprietos temporales, como ha padecido y padece esta Isla, pues habitándola hombres, y éstos por la mayor parte en todo el mundo viven más desordenados que subordinados a la razón, que la causa es nuestros pecados.

Uno de los más antiguos quebrantos, y de los más vecinos al feliz descubrimiento de esta Isla, fue una plaga de hormigas, que multiplicadas en número, aunque de pequeños cuerpos, ferozmente encarnecidas, destruían todas las dehesas y plantas fructíferas, sin que bastase industria humana a extinguirlas; (que para enemigo un mosquito sobra), llegó a tanto la voracidad de estos animales tan viles, que comían los infantillos en la cuna[31]. Aprensado[s] los corazones de los habitantes de molestia tan pesada, y conociendo con Ciencia [6r] experimental, ciertas humanas fuerzas imploraron las divinas; y para vencerlas a piedad, procuraron solicitar el patrocinio de algún Santo, que con su intercesión y ruegos aplacarse a Dios nuestro Señor. Así se hizo: echáronse suertes en la Ciudad de la Concepción de la Vega, entonces cabeza de Arzobispado de esta Isla. En la suerte salió por Patrón contra plaga tan porfiada el Glorioso San Saturnino Obispo, a quien celebra el Martirologio Romano a 9 de Noviembre. Luego, al día siguiente, se le dijo al Santo una solemne misa, con fiesta que hasta ahora observa hacer esta Ciudad, en el mencionado día. Conocióse haber interpuesto su intercesión el Santo en el presentado favor de disminuir desde aquél día las hormigas, deponer la braveza, y dejar en tranquilidad la Isla toda[32].

Es el escarmiento gran parte de la Ciencia humana, y así aconsejaba el Poeta a temer la Justicia Divina. Avisados del mal ajeno, pero ciegos a la luz los hombres, miran la nave que está en el puerto, y olvidan la que miserablemente naufragó: cogido el corazón del encanto del deleite, obscurecida la razón de los vapores del apetito, y aprisionados los sentidos de la modorra del vicio, aunque se crucen por el cielo relámpagos que escriban mil amagos, aunque pavores y trallidos de truenos avisen, y en fin,

---

[30] El texto de Salviano a que se refiere el documento es el siguiente: «Pulchre clamorum dixit in se habere peccata. Grandis enim absque dubio peccatium clamor est, quia a terra ascendit ad coelum ... Scilicet quia caedi aures suas Deus dicit clamoribus peccatorum ne differatur poena peccantium». SALVIANUS PRESBYTER MASSILIENSIS, *De Gubernatione Dei sive De praesenti iudicio*. Lib. I. PL. 53, c. 40.

[31] El primero en relatar, en tono muy semejante al del cronista, la plaga de hormigas que afectó a La Española y Puerto Rico, fue DE LAS CASAS, en su *Historia*, lib. III, cap. CXXVIII, III 271-273.

[32] Según los pocos testimonios documentales, es posible que la plaga de hormigas a que se refiere el cronista ocurriese a mediados de 1522. No es fácil reconciliar la fecha del 9 de noviembre con las disposiciones del III Sínodo Diocesano (30 junio 1610), que decretó fiesta de guardar, aunque sólo en la Ciudad, el día de San Saturnino Obispo, «que va puesta entre las de San Mateo, 21 de septiembre, y San Miguel, 29 de septiembre». UTRERA, *Dilucidaciones* I 381. No es cierto, además, que La Concepción de La Vega fuese «cabeza de Arzobispado de esta Isla» en esa fecha (1522), aunque sí es verdad que el Dr. Pedro Xuárez Deza, Obispo de La Concepción, fue el primero en llegar a La Española en 1513, y hasta octubre de 1519 no llegó el segundo de Santo Domingo, Alessandro Geraldini. Cfr. UTRERA, *Episcopologio* 233-240.

aunque el rayo al compañero deje hecho pavesas infelizmente; insensible todo lo olvida por no darse por entendido, y así por más que el cuidado se ha desvelado en inquirir, no ha conseguido saber las circunstancias, antecedentes incomitantes de la ruina de las tres ciudades de esta isla: sólo ha pódido saber que un día, y aun en una hora, perecieron.

Fue el caso de la Ciudad de la Concepción de la Vega, la de Santiago de los Caballeros y la Villa del Cotuy: con un terremoto se hundieron todas, no habiendo escapado con vida en la Ciudad de la Vega (que era de bien considerable vecindad), más que aquellos que traían al cuello pendiente alguna crucecilla del Milagroso Madero de la Vega[33]. Este caso tan lastimoso, y que moverá así sencillamente referido a los más empedernidos corazones a compasión, no hay otra memoria de él, como llevo dicho, sino sólo las ruinas de algunos templos de la antigua y asolada Vega, que conserva la providencia Divina, para que mudamente predique a toda la Isla, para el escarmiento que con su memoria de aquél castigo, temamos otro igual, pues como dice Eugenio, quizás por eso conserva el arca de Noé en los Montes de Armenia, para que recelen los hombres otro diluvio[34].

Solicitando el deseo alguna plena noticia de castigo tan grave, sólo ha podido rastrear que en la Ciudad de la Vega el día de la [6v] fatalidad o algunos días antecedentes, habían puesto violentamente las manos, descargando con diabólica furia en un sacerdote algunos palos. Esta tan abominable circunstancia no la doy por cierta porque la persona que la participa la afirma de oída, y siendo ésta de vulgar esfera, no la asisten aquellas lasidades (i.e. laxitudes) que pide la prudencia para prestar fijo o inmóvil asenso al atestante, y más cuando ha mediado tanto tiempo desde que acaeció el terremoto.

Entremos ya en el mayor aprieto, en el más desmedido trabajo, raíz y fundamento de la ruina y desdicha total de la Isla. La noche del cinco de Agosto del año de 1663 avisó el cielo con negras nubes la tempestad que disponía para castigo de cometidas culpas[35]. Como fué entrando la noche, crecían los soplos del viento, de suerte que al rayar el día 6 ya no había quien pudiese resi[sti]r las violencias del aire embraveciéndose, mas éste, al paso que corría el día, puso en tierra en la Ciudad de Santo Domingo sólo una casa con peligro de dos o tres personas, que heridas de las ruinas determinaron la vida. Fuese ya para éstos u otros enfermos cuya necesidad instaba, fue forzoso llevar el Santo Oleo, y al sacristán, siendo persona robusta, lo alzó el viento y la encajó en una ventana, si bien no peligró.

Continuóse hasta las 24 horas la tormenta, cuya furia toda se esgrimía contra los campos, ocasión del delito: arrancó los árboles de Cacao, y todos los de la codicia de-

---

33 El terremoto que devastó las ciudades de Santiago. La Vega y Puerto Plata (no se menciona a Cotuí), ocurrió el 2 de diciembre de 1562, supuestamente entre las ocho y nueve de esa noche. Parece que un río subterráneo que cruza desde el antiguo asentamiento de La Vega al moderno, que aún produce las populares «tembladeras», agudizaría los estragos causados por el terremoto. Cfr. Utrera, op. cit., 288; M. CONCEPCÍON, *La Concepción de La Vega: Relación Histórica.* Sociedad Dominicana de Geografía XVI (Santo Domingo 1981) 48-49. Acerca de la piadosa «leyenda» de la Santa Cruz, citada por el cronista, véase NOUEL I 168-169.

34 El único texto de San Eugenio que encierra una idea semejante a la expuesta por el cronista, aparece en el *Opusculus* II, LXXIX: «Arcus in excelso servato foedere durat, ne cataclysmus aquae terrarum germina pendat». PL 87, c. 398.

35 Los catalogos de ciclones y huracanes de José Julián Acosta y Fr. Cipriano de Utrera no registran el ciclón del 5 y 6 de agosto de 1663 (Cfr. UTRERA, *Dilucidaciones* I 360). Dada la costumbre de bautizar a las tormentas con el nombre del santo del día, éste habría llevado el nombre poco probable de Ciclón de Santo Domingo.

rribólos y agostólos de suerte, que los que en fincas de cacao se aplaudían ricos, en 24 horas a la batería del viento pobres, conocieron ser toda riqueza mundial un poco de aire[36]. Fue éste el mayor trabajo de esta Isla, porque su trato y comercio era el Cacao, acabóse éste, y con él la Isla, pues no es Ciudad la que carece de Comercio. Y así, desde este año se ha experimentado la falta de bajeles que aporten a este puerto, porque como no tienen qué llevar, no vienen a él[37].

Digno castigo, carezcan de frutos terrestres los que por poner en ellos la aficción por la codicia de granjear dinero, negaban el debido reconocimiento a Dios Nrº Señor y a la Iglesia Santa Nrª Madre, y el justo sustento de sus ministros, en la defraudación de los diezmos, por tantos y tan grandes y tan ciertos derechos y eclesiásticos preceptos debidos, que siempre el desordenado anhelo del oro hizo los siglos de hierro, como se vió en los Asirios y Persas. Y quien con quiebra de la Justicia, quiso apropiarse, lo perdió todo, como dijo Séneca: Inrupit in res optime positas avaritia et dum seducere aliquid cupit atque in suum vertere, omnia fecit aliena et in augustum se ex immenso redegit. [Avaritia] paupertatem intulit et multa concupiscendo omnia amisit[38]. Pudiéndoselos poner a cada uno de los que incurrieron en tan fea culta el [7r] epitafio que Curis Príncipe hizo grabar en el sepulcro de un avariento [sic]: Hic quaerendo aliena propria amissit[39].

La Era de la culpa fue siempre muy fértil en producir espinas de infidelidad y labrar el pecado prolongando la cadena de repetidos trabajos, en que aprisionados gimen los hombres; mas hay trabajos que no dejan duda ser enojos de la Divina Justicia, pues como dice Sn. Gregorio el Grande, experimentamos hostilidades, ésta es perturbación de humanos corazones; hay epidemias: veis la descomposición de los humores del cuerpo; padecer hambres, indicio de ser estéril la tierra; braman los vientos en tempestades desechas; muestra en ellas la destemplanza del aire; muévese la tierra con trepidaciones grandes, ésto indica estar airado Dios: Eruit terrae motus magni [per loca], ecce respectus irae desuper[40].

El año de 67, dia 9 de Mayo, entre seis y siete de la mañana, comenzó a moverse la tierra con recios vaivenes, quizás cansada y oprimida de sufrir nuestras culpas. Fueron sus saltos y movimientos que pusieron por tierra muchas casas de esta Ciudad de Santo Domingo, en cuyas ruinas perecieron 17 personas; estaba el Pe. Antonio Pérez, superior entonces de esta residencia[41], y al bambolear de la tierra, se le vertió el sanguis: todo fue una confusión, la Ciudad viendo al Altísimo enojado. Desde este terremoto ha quedado esta Ciudad muy falta de casas, por no haber tenido los dueños posible para levantar las caídas, ni con qué reparar las maltratadas[42].

---

[36] Aunque no se pueden negar los datos que aporta el cronista acerca del huracán de 1663, sí sabemos que la ruina de la industria del Cacao se debió a una epidemia (un «influjo», dicen los documentos de la época), que desde 1666, y durante siete años, secó todos los cacaotales, agregándose luego otro ciclón en agosto de 1668. Cfr. F. PEÑA PÉREZ, *Cien años de Miseria en Santo Domingo. 1600-1700* (Santo Domingo 1985) 181; MOYA PONS, *Historia Colonial* 205-206.

[37] Sobre la disminución del comercio marítimo, consta que entre 1678 y 1683 sólo atracaron en el Puerto de Santo Domingo cuatro barcos comerciales. Cfr. UTRERA, *Noticias Históricas* IV 141.

[38] SENECA, *Epist. Morales*, lib. XIV, ep. 2, n. 38.

[39] El epitafio es una paráfrasis del texto citado de Séneca: « ... et multa concupiscendo omnia amisit».

[40] GREGORIUS MAGNUS, Hom. in Evang. lib. II, hom. XXXV, PL. 76, c. 1260.

[41] Antonio Pérez fue superior de la Residencia de Santo Domingo de 1669 a 1683. Había nacido en Anserma (Colombia), en 1626, ingresó en la Compañía en Tunja (21 agosto 1642), y falleció en Santo Domingo el 3 de febrero de 1683.

[42] Ninguno de los documentos conocidos hasta ahora menciona este terremoto. Sin embargo, sí consta que en esa misma fecha, pero en 1673, hubo un temblor de tierra en Santo Domingo, «con tal fuerza que arruinó todas las casas de la ciudad». UTRERA, *Dilucidaciones* I 289.

Dispuestos los vecinos de esta Ciudad a tan repetidos acuerdos de la obligación y empeños de vivir bien, por no experimentar segunda vez el enojo de la ira de Dios, se acogieron a la prenda más segura de felicidad gloriosa, Cristo Sacramentado, a quien todos los años el día 9 de Mayo, felicitan con Misa solemne y sermón en el Hospital del Glorioso Sn. Nicolás Obispo, sito en esta Ciudad de St^{o}. Domingo. A contratiempos de tamaña consecuencia, llega la repetida alternativa de epidemias de viruelas, sarampión, vómitos negros, tabardillos, dolores de costado, a cuyo rigor han padecido muchas personas, con especialidad la gente de servicio, y con la falta de ésta, se ha aumentado la pobreza de toda la Isla.

De dos admirables Santuarios; el de la Santa Cruz de la Vega
y el de Nuestra Señora de Alta Gracia

Ni el afecto puede pasar en silencio, ni la devoción consiente se callen dos Santuarios que [ ] están exaltando la piedad de la mejor Madre Virgen, báculo y arrimo que sustenta cuanto está en [7v] pie; columna que con sus luces previstos los reveses del mundo, los viadores de ésta consiguen llegar al feliz término. Baste gastándose papel tanto, copia tanta de tinta, y la preciosa joya del tiempo, en divulgar de buen molde, escribir materia: inútiles insectivos [i.e. incentivos] a la perdición de las almas, no haya habido quien haya querido honrar su pluma, con la exsolidad [sic] de objeto tan sublime, como son estos santuarios, participando el orbe todo sus magníficas beneficencias, admirables prodigios, repetidos favores, y milagros continuados.

Entre los célebres elogios que Jonás Aurelianense aglomera de la Santa Cruz, sacados del gran Padre Sn. Juan Crisóstomo, dice que la Cruz de Cristo asusta las tinieblas, destruye el reino del demonio, que es escudo perpétuo y fundamento de la Iglesia[43]. Por ésto nosotros los Españoles, para deshacer las tinieblas del gentilismo, derribar el demonio que en esta Isla quería escudarse contra las flechas de los Indios, y hechos los primeros cimientos de la Fé católica, luego que pusieron pie en tierra con solícito desvelo, trataron enarbolar el Estandarte real de la Cruz, buscaron materia de qué formarla, y en las márgenes de un arroyo, no muy distante de la Ciudad de la Vega, le deparó la Divina providencia dos maderos, que puestos en tierra, hallaron tener abierta ya muesca, con que se infiere, obraban muy al gusto y agrado de Dios, pues no pudo ser acaso, sino muy alta disposición, encontrar estos maderos ya dispuestos y aparejados para formar la Santa Cruz, y dado que fuese acaso, no se puede negar que fue de no común providencia. Dispuesta la Santa Cruz, la colocaron los Españoles, en la mesa de un Cerro que por el contacto salutífero del Sagrado Madero, justísimamente se apellida el Santo Cerro[44].

---

[43] «Sola enim Christi crux est quae dissolvit tenebras, et regnum daemonum dissipavit, et omnem terrorem malignantium abstulit; ... crux scutum perpetuum ... Ecclesiae fundamentum». JONAS AURELIANENSIS, *De Cultu imaginum*, lib. II, PL. 106, c. 343-344.

[44] La colocación de una Cruz en la cima del cerro que domina el valle de La Vega Real – probablemente en recuerdo de la Vega de Granada –, se ha rodeado de la leyenda que reproduce aquí el cronista. Se sabe que Colón ordenó al Teniente Alonso de Valencia colocar una enorme cruz de níspero en aquella loma, convirtiéndola así en atalaya o punto de vigía, una vez que a su pie estaba la Fortaleza de la Concepción y la fundición de oro y plata extraídos de las minas de Cotuí. Cfr. CONCEPCIÓN 14-15. El mismo Colón dispuso en su testamento la erección de una capilla donde permanentemente se celebrase misa por su alma y en honor de la Santísima Trinidad, y especificaba: «y si ésto puede ser en la isla Española, que Dios me dió milagrosamente, holgaría que fuese allí adonde yo la invoqué, que es en la vega que se dice de la Concepción» (Valladolid, 19 mayo 1506). C. COLÓN, *Los Cuatro Viajes del Almirante y su Testamento* (Madrid ^{6}1977) 216.

Al ver los indios tremolando en el aire la bandera de la Cruz, confederados en diabólicas gavillas la acometen, engavan de la cabeza y brazos fuertes cordeles, tirando con todo esfuerzo de ella, para postrarla en tierra, mas todo en vano. No obstante, no desisten de su depravado intento los Indios, avanzan segunda vez a aquél inexpugnable castillo con hachas de hierro, descargando repetidos golpes, mas no pudieron hacer mella en aquél árbol milagroso. Fué tal el despecho y rabia del demonio en tornar por todos caminos la exaltación de aquél madero en que quedó vencido su orgullo, que agriamente enojado, incitó los ánimos de aquellos bárbaros a valerse del fuego para ruina de la Cruz. Aplicaron a ella varias hogueras, que más eran luminarias que la festejaban y aplaudían en lenguas de fuego, que instrumentos de supresión, pues consumidas éstas [8r] triunfó esta Isla.

Habiendo salido frustráneas las máquinas de los cordeles, hachas y fuego, porque no quedase arma por jugar ni dardo por esgrimir, forman un ejército bien pertrechado de arcos y flechas, aséstanlas contra la Santa Cruz, mas todas las saetas se revuelven contra los que las disparan, y con este prodigio desistieron de su empresa, y confesaron que al principio del Combate de las Flechas, vieron al pie del salútifero Madero, una hermosísima y bellísima Señora, y que prosiguiendo la guerra, se puso en uno de los brazos de la Cruz, reparando los tiros que su infernal rabia despedía verificándose[45]. Reparando en este caso, el Meliflo [sic] Bernardo [dice] que el corazón de esta augustísima Señora no podía apartarse de la Cruz: Ipsius nimirum anima iam ibi non erat, sed tua plane inde nequibat avelli[46].

Justo es ya que al considerar en pie a Maria al pie de la Cruz, usurpemos las palabras del Grande Obispo de Milán, Ambrosio, cuando contempló a Cristo en pi[e] en el [martirio] de Esteban. Stitise Christus ut sollicitus adiuvaret athletam[47]. Otro viso bien a propósito, digamos que se puso María al pie de la Cruz, compadecida de aquella barbaridad, pues este estar como quiere Sn. Gregorio, es acción de quien se compadece: quoniam stare eius competiit[48].

Desnudos ya los Indios de la hazaña, y reducidos a Nuestra Santa Fé, prestaron adoración y culto a quien tan rabiosamente habían perseguido nuestros y antiguos cristianos, con piadosas visitas al Santo Cerro. En una de estas, hacía oración a la Santa Cruz una mujer, y advirtió que el sagrado madero estaba inclinado con demostración de caer en tierra. Avisó a algunas personas que le acompañaban, enderezasen la Santa Cruz, y aunque lo pusieron en ejecución, éstas no lo consiguieron; cayó, que-

---

[45] El cronista reproduce aquí, en lo esencial, la leyenda tradicional dominicana de la Batalla del Santo Cerro, supuestamente escenificada a fines de marzo de 1495, pero probablemente en otro lugar más el Noroeste y a corta distancia de La Isabela. Precisamente el detalle de la aparición de la Virgen de las Mercedes, ha hecho que se descarte la veracidad de la historia, ya que su devoción no sería introducida hasta la apertura del primer convento mercedario a principios del siglo XVI. Cfr. UTRERA, *Ntra. Señora de las Mercedes: Patrona de la República Dominicana* (Santo Domingo 1932), 13-19; A. TEJERA, *La Cruz del Santo Cerro y la Batalla de la Vega Real.* BAGN VIII 40-41 (1Mayo-Agosto, 1945) 101-119; NOUEL I 174-179; E. RODRÍGUEZ DEMORIZI, *El Culto de las Mercedes.* Clío XXII 101 (Octubre-Diciembre 1954) 226-245.

[46] S. BERNARDUS, *Sermo de duodecim stellis. Dominica infra Octavam Assumptionis.* PL 183, 437 c.

[47] El texto original dice: «Stabat Jesus quasi advocatus; stabat quasi sollicitus ut Stephanum athletam suum certantem iuvaret: stabat quasi paratus, ut coronaret suum martyrem». *S. Ambrosii Epistolae LXIII,* PL. 16, c. 1241.

[48] El único texto de S. Gregorio Magno que contiene esa idea, aunque con formulación diversa, es la Hom. in evang. XXIX: « ... quia sedere iudicantis est, stare vero pugnantis vel adiuvantis». PL. 76, c. 1217. Un pasaje semejante es el de Alulfi en «De expositione Novi Testamenti», cap. XIV, PL 79, c. 1278.

dando en las entrañas de la tierra aquella parte que habían enterrado para que pudiera sostenerse, y de allí la trasladaron a la Iglesia de la Vega, en donde la devoción la disminuyó, ansiosos todos de traer alguna crucecilla del árbol tan milagroso[49].

Aquella parte que dejamos dicha quedó enterrada, produjo de sí tres hermosísimos pimpollos, que acopados en hojas crecieron algo más de cuatro cuartas, y noticiada la Ciudad y regimiento de la Vega del milagro, se determinaron a una imprudente acción. El Alcalde ordinario que entonces era de aquella Ciudad, y fué a escavar la tierra, para desentrañar de ella el resto de la Santa Cruz: luego que les faltó a los pimpollos raíces tan fecundas, se marchitaron, y cambiaron sus verdes, en muchas y secas hojas.

Pasados algunos años, o pareciéndoles no tenía decencia debida, o que no era tan conocida como debiera tan milagrosa [8v] reliquia de la Vega, o por codicia santa, un vecino de la Ciudad se determinó a hurtarla y traerla a esta Ciudad en esta Iglesia Catedral. A este fin, hizo viaje a la Ciudad de la Vega, llevando un(a) arquilla a la medida de la santa reliquia: consiguió su intento, y poniendo pihuelas para andar (sic) el temor y recelo de no ser cogido con el hurto, se volvió a la Ciudad de Santo Domingo. Y bien necesaria fué la presteza, porque los vecinos de la Vega, echando [de] menos joya tan preciosa, vinieron en su seguimiento, y con diferencia de cuatro o seis cuadras, no le dieron alcance. Entró en esta Ciudad y, para llevar solemnemente en procesión tan estimable margarita, la depositaron en el Hospital Seminario de Sn. Andrés. Al quitar de la mula la arquilla en que estaba el mayor tesoro, reventó aquella, y se hizo la traslación con solemnidad, y brindados de la ocasión los vecinos de Santo Domingo, iban a más y mejor disminuyendo la reliquia, cortando muchos fragmentos, para no privar a esta Iglesia de prenda de tanto valor, y asegurarla de las manos.

El Sor. Chantre de esta Iglesia, D. Baltasar Estecos[50], a expensas suyas, hizo guarnecer toda la Santa Cruz de plata; será al presente esta reliquia de dos tercias de alto, y de grueso de seis dedos. No pasa adelante la pluma, en los prodigios de la Santa Cruz de la Vega, no porque falte qué decir, pues se pudieran llenar muchas hojas, sino porque fuera ser mas prolija de lo que pide la narración sucinta de ambas.

El dichosísimo pueblo de Giguy[51], es la concha nácar en que se deposita la perla de ésta, de Nra. Sra. de Alta Gracia. El origen de esta milagrosa imagen fué este[52]. Precisado un piadoso vecino del reino o del mismo Giguy a pasar a Europa, dos hijas que tenía y había criado con el néctar suavísimo de la devoción de María Santísima,

---

[49] Buena parte de los prodigios atribuídos a la Santa Cruz, aparecen en la *Relación de la Isla Española enviada al Rey D. Felipe II por el Licenciado Echagoian, Oidor de la Audiencia de Santo Domingo*. BAGN IV 19 (Diciembre 1941) 456-457. La relación fue probablemente redactada en Madrid, según Utrera, a mediados de 1568. Cfr. UTRERA, *Dilucidaciones* I 128-132.

[50] Con toda seguridad se refiere al Canónigo Baltasar Estévez, Chantre de la Catedral Basílica, que falleció el 27 de marzo de 1695. Cfr. UTRERA, *Noticias Históricas* I 200.

[51] Como se apuntó más arriba, el copista usa una nueva variante del nombre del poblado del Este de la parte española de la Isla, que se conocía como Salvaleón de Higüey (Anglería y Alcocer usan Higuei, Las Casas escribe Higuey). El vocablo Higüey correspondía a uno de los cacicazgos o reinos de la isla de Haiti a la llegada de los conquistadores. Se han encontrado también las variantes Ygüey (Relación de Alonso de Parada, 1527), y Xigüey (Relación de Juan Melgarejo, 1582). Cfr. TEJERA II 790-791.

[52] Esta versión del origen del culto altagraciano, aunque básicamente conserve el mismo aire de leyenda, se aparta un tanto de la tradición dominicana, creada en el siglo XIX por el P. Gabriel Moreno del Christo (1831-1905), y popularizada en la versión literaria de Juan Elías Moscoso (1866-1932), «La Chiquitica de Higüey», impresa varias veces hasta 1914 con el título de Leyenda de Nuestra Señora de Altagracia. Cfr. E. DESCHAMPS, *La República Dominicana: Directorio y Guia General*. (Santo Domingo 1974) 351-352.

suplicaron a su padre que los juguetes y alhajas que les había de traer, era, para la una de ellas una imagen de nra. Sra. del Rosario, y para la otra de Nra. Sra. de Alta Gracia, según se [ ] ideaba la misma niña que hacía el ruego.

Aportó el buen hombre a los reinos de España, y solicita la encomienda de sus hijas, y multiplicadas las diligencias, sólo consiguió hallar la de Nra. Sra. del Rosario, y nunca la de Nra. Sra. de Alta Gracia. Hízose a la vela para esta Isla con gran desconsuelo, por no haber[se] encontrado con la Margarita tan buscada y apreciada de su voluntad; mas a pocos dias de navegación, sobrevenida una tempestad, fue preciso arribar al puerto La Nao[53]. Y como a la tempestad necesariamente sucede la bonanza, a la noche alterna el día, a las cadenas de Jophe el gobierno todo, y al desconsuelo de la mujer el gozo de hallar la perdida dacma, así nuestro mel-[9r] chante[54], después de ahogos y solicitudes, se le vino a la mano mayor dicha, porque saltando en tierra, se encontró con un jóven que le preguntó si quería comprar cierta Imagen de María. Respondió que sí, y al ver el lienzo reconoció ser la imagen que su hija le había encargado[55].

Prosiguió su viaje y llegó felizmente a esta Isla, entregó a sus hijas las imágenes que le habían encargado; éstas luego pusieron cada una su altar en su casa, y en él colocó a su Señora a quien recurría a hacer oración. Y para culto y ornato de sus imágenes labró cada una su jardincito, de varias flores y yervas olorosas, y con ellas adornaban sus imágenes. Mas advirtiendo la devota de Nra. Sra. del Rosario, que las flores que ella ponía a su sagrada imagen, las hallaba en Nra. Sra. de Alta Gracia, dió en sospechar que su hermana le hurtaba las flores, y repitiéndose el imaginado hurto, le dió amorosas quejas a su hermana del ladrocinio [sic]. Esta le aseguró con todas veras no haber ella tocado las flores, y que si no se satisfacía que las flores mismas se iban a Nra. Sra. de Alta Gracia, estaba pronta al pacto que eligiese y la desengañase. Dispuso ésta el medio que le pareció era prueba evidente de no ser humana persona quien le quitaba a Nra. Sra. del Rosario las flores, y no obstante toda precaución y solicitud, las flores se volvieron a Nra. Sra. del Rosario[56].

---

[53] Parece referirse a la ensenada formada por el Cabo La Nao y la Punta de Morayra, en la costa de Alicante, entonces Reino de Valencia.

[54] El término marchante («melchante» podría ser reflejo de un vicio de dicción que ha perdurado hasta nuestros días), es un americanismo de amplia difusión en Santo Domingo, donde designa tanto al parroquiano como al vendedor. Cfr. Patín MACEO 303; DEIVE, *Diccionario* 206.

[55] Mientras la versión tradicional del culto altagraciano, trata de probar que la imagen ya se encontraba en la Isla, puesto que el padre la compra en Dos Rios, a mitad de camino entre la Capital e Higüey, el presente relato enfatiza el carácter español de la devoción, y postula que se importó de Alicante: el padre se detiene en La Nao, en el antiguo Reino de Valencia. Los relatos históricos no legendarios apuntan al origen español de la advocación. El Canónigo Luis Gerónimo Alcocer (1650), especifica que la devoción provino de Plasencia (Extremadura), a través de la familia Trejo, que residía en Higüey en 1514. *Relación sumaria del estado presente de la Isla Española.* BAGN V 20-21 47-48. Utrera se inclina por Manzanares (Ciudad Real), adjudicando al Arcediano Martín Sánchez Manzanares la introducción del culto. Cfr. UTRERA, *Nuestra Señora de Altagracia* (C. Trujillo 1940) 17-25. Las advocaciones hasta ahora comprobadas no coinciden en la representación, ya que las españolas son imágenes de bulto, y la dominicana es un lienzo, probablemente de fines del s. XV, de reducidas dimensiones (0.335 x 0.45 mts), que representa la Natividad.

[56] Lo novedoso de esta versión está en contrastar la devoción a la Virgen del Rosario – los dominicos estaban en Santo Domingo desde 1510 –, con el culto a la Virgen de Altagracia, introducido hacia 1540 en el Este de la Isla, como si se tratase de dos advocaciones marianas rivales. No parece, sin embargo, que reflejen la rivalidad entre dominicos y jesuitas: éstos concentraron su trabajo en Santo Domingo y parte del Sur, nunca en el Este, y la rivalidad con los primeros no surgiría hasta el siglo XVIII, a propósito de la primacía de ambas universidades. Cfr. B. VEGA, *Una nueva versión sobre el origen de la Imagen de Higüey de Nuestra Señora de la Altagracia.* Listín Diario (Santo Domingo, 29 junio 1985), 6. Siguiendo el ritmo de la narración, la oración final debe decir «a Ntra. Sra. de Alta Gracia», y no «a Nuestra Sra. del Rosario». N. del E.

Fuese por muerte de estas niñas o por los multiplicados milagros que hacía la santa imagen de Nra. Sra. de Alta Gracia, se colocó en la Iglesia del Pueblo de Giguy, y a la suma de sus muchos milagrosos favores, quiso el Cabildo Eclesiástico traer la imagen a esta Catedral, y despachando mensajero para su condución, vino éste hasta el embarcadero del Rio, a donde había salido todo el Cabildo Eclesiástico y mucho gentío a recibir a la Soberana Emperatriz, y entregando el arca en que el portador jurídicamente depositaba la Imagen Milagrosa, al abrirla la encontraron vacía, porque la Señora se había vuelto a su Casa[57].

Segunda y tercera vez sucedió lo mismo, con poca diferencia en las circunstancias, y conocida la voluntad de la Augustísima Reina, no han instado en traerla a la Ciudad. Es muy frecuentado el pueblo de Giguy de muchas personas que en romería concurren a visitar a Nra. Sra. de Alta Gracia, de quien reciben muchos beneficios, y se tienen por asentados. Y todos los que [en] esta vida ofrecieron visitar su Casa Santa, si no pudieron por algunos embarazos, vienen después de muertos a cumplir su visita. Y en apoyo de esta verdad, refieren que una piadosa [9v] mujer que asiste en dicha Iglesia, quien nunca ha visto Padres de la Compañía de Jesús, preguntó un día a los vecinos de Giguy qué género de clérigos era aquél que había estado en dicha iglesia, y por las señas y circunstancias del tiempo, se infirió ser el Padre Antonio Pérez, superior de esta residencia, quien había deseado mucho visitar tan admirable santuario[58].

Estado de la Ciudad de Santo Domingo

D. Bartolomé Colón, hermano del Almirante D. Cristóbal Colón, el año de 1496 en la parte del Sur sobre 18º, fundó un lugar a quien puso por nombre Santo Domingo, por haber llegado a él en Domingo[59]. Con el tiempo, creció en gentío, y vino a ser Ciudad y cabeza de esta Isla Española, y está precintada de varios baluartes, fortificaciones y murallas, y la habitaban al parecer, mil vecinos. Su temperamento es húmedo y cálido, aunque cinco meses del año goza de fresco, con los vientos Nortes que en ella corren, con que se suavizan las penalidades de los bochornos, que los demás meses se padecen.

En lo Eclesiástico se gobierna por un Señor Arzobispo, Primado de las Indias[60], a quien son sufragáneos, el Obispado de Sn. Juan de Pto. Rico, el de Santiago de Cu-

---

[57] La versión del frustrado traslado de la imagen a Santo Domingo es la ofrecida por el Canónigo Alcocer en la *Relación Sumaria* ya citada. Sobre la tradición y el culto, véanse también: J. F. PEPÉN, *Donde Floreció el Naranjo: Nuestra Señora de Altagracia en la tradición, en la historia y en la teologia* (Mexico 1958) 42; L. GIL, *Advocación de Ntra. Sra. de la Altagracia* (C. Trujillo 1948); F. DE NOLASCO, *El Primer Santuario de América* (C. Trujillo 1961) 10-11.

[58] Es curioso que el cronista desconozca o no mencione aquí el cambio operado en 1692, por disposición del Arzobispo Rodríguez Lorenzo, estableciendo a perpetuidad la fiesta de la Altagracia el 21 de enero, en vez del 15 de agosto, haciéndola así coincidir con el Triunfo de La Limonade, cono mencioné más arriba. Cfr. UTRERA, *Dilucidaciones* I 85-88.

[59] Se trata de una de las versiones, sin fundamento serio, de bautizar al nuevo establecimiento de castellanos con el nombre de Santo Domingo. Unos autores aseguran que el 5 de agosto era día de Santo Domingo, y otros dicen que el padre del fundador se llamaba Domingo. Todas las versiones fueron descartadas por UTRERA en *Dilucidaciones* I 54-59.

[60] Mediante la Bula *Super Universas Orbis Ecclesias* (12 febrero 1546), se otorgaba a Santo Domingo la categoría de Arquidiócesis, convirtiéndola además en cabeza de la Provincia Eclesiástica del mismo nombre, a la que correspondía desde entonces el título de Primada de América o de las Indias. Eran sufragáneas suyas las Diócesis de La Concepción de La Vega, – desaparecida definitivamente en 1606 –, las de Coro o Venezuela (1531), San Juan de Puerto Rico (1504), y Santiago de Cuba (1517), y la Abadía Española de Jamaica (1515). Cfr. UTRERA, *Dilucidaciones* I 76-94 101-108.

ba y el de Venezuela. Las rentas arzobispales son tan cortas, que para la congrua sustentación de dicho Señor Arzobispo es preciso que S.M., de sus reales haberes, le ajuste hasta 4.000 pesos. El Cabildo Eclesiástico consta de 18 prebendados, en quienes está embebido el Curato. La renta capitular es tan escasa, que el Dean le sale a razón de dos reales de plata[61].

La fábrica de la Iglesia Catedral es la más hermosa que hay en Indias: tiene tres naves, cuya techumbre es toda de bóveda, de valiente arquitectura, y se sostiene y sustenta sobre arcos y pilares gruesos de piedra blanca, y sirven de dividir unas naves de otras[62]. El Coro esta fabricado en el cuerpo de la Iglesia, a la manera que los tienen las Catedrales de Indias y España, cuya labor es muy primorosa, y de muy buena sillería[63]. No tiene dicha Iglesia Capilla Mayor ni torre, porque su pobreza no ha dado lugar a perfeccionarla, como ni tampo[co] a tener el ornato que otras catedrales de Indias. Los clérigos presbíteros que hay en toda la Isla aun [no] llegan a sesenta.

Tiene esta Ciudad una Parroquia titulada Santa Bárbara, que el año próximo pasado de 94, el celo del Sor. D. Ignacio Pérez Caro hizo techar de manufactura, por estar maltratada [10r] dicha Iglesia[64]. Además tiene un Hospital, cuyo patrono es S.M. y su gobierno corre por tres caballeros, que se eligen en Mayordomos cada un año, y por Capellán Mayor con jurisdicción de administrar sacramentos, con renta cuantiosa, que siempre ha sido y es reputada por el más pingüe beneficio eclesiástico de dicho

---

[61] El informe económico coincide básicamente con los datos de la Relación Sumaria antes citada (1650). «La fabrica de la Iglesia Catedral es muy pobre; – decía el Canónigo Alcocer –, no llega a dos mil ducados, entrando en esto los dos novenos de que su Mag[a] le hace mrd [= merced], y por muy moderados gastos que hace, gasta más de lo que tiene de renta, que si no fuera por los dos novenos y por los expolios y herencias de algunos señores Arzobispos que ha tenido los años antecedentes y por algunas limosnas, no se pudiera sustentar, y ésto no se le hará dificultoso a quien considerase que el precio ordinario de una libra de cera, en esta Ciudad es a 16 Rs. de plata, y que a veces vale a 20 y a 24 Rs. y todo lo demás cuesta a este respecto tres veces más que en Castilla». BAGN V 20-21 (Enero-Abril 1942) 53.

[62] La Catedral de Santo Domingo, cuyo título verdadero es Basílica Menor de Santa María de la Encarnación, fue erigida por el Papa Julio II (1511), aunque su construcción no se inició hasta 1523, durante la prelacía de Alessandro Geraldini (1517-1524), el primer obispo en ocupar personalmente la sede dominicana. Completada la primera parte de esta construcción de estilo gótico isabelino a fines de 1527, fue finalmente consagrada en 1531. Sobre este templo, véanse: L. E. ALEMAR, *La Catedral de Santo Domingo* (Santo Domingo [2]1974); Palm I 184-188; II 25-50; B. PICHARDO, *Reliquias Históricas de La Española* (Santo Domingo [3]1982) 17-28; F. DE NOLASCO, *La Catedral de Santo Domingo* (Santo Domingo 1965); M. UGARTE, *Monumentos Coloniales* (Santo Domingo 1977) 77-86.

[63] En el lugar que ocupaba el coro bajo desde el siglo XVI, se construyó el Mausoleo de Colón, que albergó los huesos encontrados el 1º de septiembre de 1877, desde 1902 a 1990. Según testimonio del P. F. X. Billini, a fines del siglo pasado dicho coro bajo «tenía cuarenta pies ingleses de largo, 31 pies y 3 pulgadas de ancho, situado en medio de la iglesia; tenía 24 asientos altos y 12 bajos construídos de madera y piedras talladas de muy buen gusto, pero en perfecto deterioro». F. X. BILLINI, *Informe relativo a las reparaciones de la Santa Iglesia Catedral*. La Crónica (Santo Domingo, 11 noviembre 1885) 3480; citado por E. W. PALM II 44.

[64] Parece que Santa Bárbara fue erigida por Real Cédula del 6 de julio de 1543, aunque existiera ya en 1536 una construcción de madera y techo de palma. La parroquia estaba prácticamente extramuros, y su feligresía la componían los canteros que vivían «entre peñas y montones de piedra», y los soldados al servicio de la Casa del Almirante. El templo que aún se conserva data del siglo XVIII. Cfr. UTRERA, *Dilucidaciones* I 220-225; PALM II 85-87.

hospital. El título de él es el Glorioso S. Nicolás Obispo. En este hospital se celebra la fiesta más solemne de esta Ciudad, que es la de la Concepción de María Santísima, con Maitines Solemnes y sermones que duran toda la octava[65].

El otro hospital es dedicado al Glorio[so] Apóstol S. Andrés: este es juntamente seminario, y tiene renta en los novenos del Rey; se gobierna por un Mayordomo, que presenta el Arzobispo y aprueba el Presidente como patrón; tiene un Capellán con obligación de administrar los sacramentos a los enfermos y decirles misa los días festivos[66]. Los enfermos que ordinariamente habrá en este hospital serán de tres a cuatro. Su iglesia, aunque es en lo material corta, es muy frecuentada por la gloriosa imagen de Cristo crucificado, que se deposita en ella. En el remate de la Ciudad, si en extramuros, está el hospital de S. Lázaro; otra ermita hay con título de S. Antonio Abad, y otra con nombre de San Miguel del Monte[67].

El Colegio de Santiago que fundó Fernando Gorjón, con rentas sobremaneramente grandes, y tuvo Universidad con los privilegios de la de Salamanca, ha venido con la injuria a tanta pobreza que apenas alcanza para dos Maestros de gramática[68]. Está al presente al cuidado y dirección del Arzobispo, a quien tiene puesto pleito la Rl. Audiencia, que alega pertenecer dicho Colegio a S.M.

La religión de Santo Domingo que está fundada en esta ciudad, tiene un convento que levantó a sus expensas reales el emperador Carlos quinto. Sustentaránse en él de 20 a 24 religiosos, y leen filosofía y teología, aunque en tan corto número los oyentes, que los de una y otra facultad, no sé si llegan a seis: cuál sea la causa de ser tan corto el número, no la alcanzo. Danse en dicho Convento grados, no sólo en Teología, si-

---

[65] El Hospital de San Nicolás de Bari, sin duda el primero de América, fue fundado con toda probabilidad el 29 de noviembre de 1503, gracias al patrocinio del Comendador Frey Nicolás de Ovando, gobernador de la Isla (1502-1509) Según documentos del siglo XVII, se construyó alrededor de una humilde capilla en honor de la Virgen de Altagracia, establecida años antes. Cfr. UTRERA, *Dilucidaciones* I, 232-238. La institución es la primera del Nuevo Mundo que se agrega al famoso Hospital del Santo Spirito in Saxia, según consta por documentos de 25 mayo 1576 y 25 julio 1588. Cfr. P. DE ANGELIS, *L'Ospedale di Santo Spirito in Sassia e le sue filiali nel mondo* (Roma 1958), 223 252-256. Según los arqueólogos, su construcción incluso remedaba la del centenario hospital romano. Cfr. PALM 60-66.

[66] El Hospital de San Andrés, del cual sólo queda la capilla, fue creado en 1512. La escasez de sus rentas y la malversación de fondos, retardaron su construcción hasta 1562. A pesar de su inestable existencia, nunca fue seminario, como dice el cronista, aunque el Arzobispo Fr. Pedro de Oviedo, C.R.B., solicitó al Rey que se aplicasen al Seminario Conciliar las rentas del desierto hospital (12 febrero 1625), contra la opinión del Ayuntamiento de Santo Domingo, Sí es verdad que, a mediados del mismo siglo, con el nombre de Seminario, el edificio sirvió de «retiro punitivo para sacerdotes traviesos», y hospedaje para clérigos convalecientes. Cfr. UTRERA, *Dilucidaciones* I 275-278; *El Hospital de San Andrés.* Clío XIX:89 (Enero-Abril 1951) 1-14; PALM II 66-69.

[67] El Hospital de San Lázaro, en una de las siete colinas que abrazaban el casco colonial de la Ciudad, estaba dedicado a lazareto de pobres, y existía ya a fines del siglo XVI. Sólo se conserva una Capilla construída en el siglo XVIII. Cfr. UTRERA, *Dilucidaciones* I 251-253. Parece que la ermita de San Antón Abad, en la misma colina que el Convento de Franciscanos, existía ya en 1586, y estuvo abierta al culto hasta la ocupación francesa (1795), mientras que la de San Miguel, – algunos cronistas hablaban también de un hospital anexo –, estaba en la colina cercana a San Lázaro, aunque la construcción sólida no se iniciase hasta el siglo XVIII. Cfr. ibid. 211-212 199-204.

[68] Se trata del Estudio de la Ciudad, denominado Colegio Santiago de la Paz, fundado en 1537 por Hernando Gorjón, nativo de Huelva y vecino de Azua, más adelante convertido en Seminario Conciliar (1602) y, por fin, traspasado a la Compañía de Jesús en 1701. Cfr. UTRERA, *Universidades* 20-55; VALLE LLANO 119-142.

no también en leyes; la mayor parte de los graduados es de la provincia de Venezuela, en donde cursan, y de allí pasan a esta Isla a recibir los grados[69].

La religión de San Francisco está en la Parroquia de Santa Bárbara, tiene muy hermosa Iglesia, y mantendrá de 16 a 18 religiosos. La sagrada militar orden de Ntra. Sra. de las Mercedes tiene un [10v] Convento en esta Ciudad, en que habrá ordinariamente de 20 a 24 religiosos[70]. Hay también monasterios de religiosas, uno de la gloriosa Santa Clara, sujetas a la religión de S. Francisco; otro de Sta. Catalina de Sena [sic], con nombre de Regina; viven las religiosas subordinadas a la religión de Santo Domingo[71]. Nra. Sra. del Carmen tiene una Capilla, que la piedad y devoción de los pardos libres de esta Ciudad hizo fabricar a honor de la Santísima Virgen del Monte Carmelo, cuya fiesta celebran con solemne octava[72]. En el cuerpo de guardia, el Sor. D. Ignacio Pérez Caro hizo fabricar una capilla a honor de Nra. Sra. de los Dolores; en ésta se predican los sermones de la Rl. Audiencia[73].

Todas las más iglesias de esta Ciudad, tienen poco de hermosura, porque en las fábricas de ellas han observado el que el testero mire al Oriente, y la portada principal a Occidente. La pobreza que experimentan las religiones es en sumo grado, y así no hay que espantar que el adorno de los templos no sea como el de otras partes de las Indias.

En lo temporal se gobierna la Ciudad de Santo Domingo, en lo político y civil, por una Chancilleria Real, que se compone de cuatro plazas de Oidores, Alcaldes de Corte; un fiscal y alguacil mayor, Chanciller Relator, dos escribanos de cámara, un portero, de quien es cabeza el Presidente, Gobern. y Cap. Gral., y en lo militar por un Tente, Gen., cabo subalterno, un Capitán y Sargento Mayor, y tres capitanes de infantería. Comprende la jurisdicción de la Chancillería, fuera las ciudades, villas y lugares de esta Isla, la Isla de Santiago de Cuba, la de S. Juan de Pto. Rico, la provincia de Venezuela, la Isla de la Margarita, exceptuando la Ciudad de Maracaibo (de la anterior prov[a]), que pertenece en lo secular a la Rl. Chancilleria de Santa Fé de Bogotá[74].

---

[69] El convento de Santo Domingo, fundado en 1510, había establecido un Estudio Conventual – la Orden de Predicadores lo elevaría a Estudio General en 1551 –, que ostentaba el título de Universidad Pontificia de Santo Tomás de Aquino desde 1538. La institución, pequeña como todas las de su época, se mantuvo en manos de los dominicos hasta 1795. Cfr. UTRERA, *Universidades* 148-185; J. F. SÁNCHEZ, *La Universidad de Santo Domingo* (C. Trujillo 1955) 11-45; E. RODRIGUEZ DEMORIZI, *Cronología de la Real y Pontificia Universidad de Santo Domingo. 1538-1970* (Santo Domingo 1970) 7-41.

[70] Convento establecido en 1527, con el nombre de Convento o Monasterio de la Madre de Dios, cuyo templo fue edificado alrededor de 1555.

[71] Doce monjas clarisas establecieron en 1552 el convento de Santa Clara, – la iglesia se denominaba Santa Ana –, que permaneció abierto hasta la salida de esa congregación en 1797. Desde 1886, lo ocupan las Hermanas de la Caridad del Cardenal Sancha. El convento de Regina Angelorum se abrió en 1560, por gestión de los dominicos. Después del éxodo de religiosos a fines del siglo XVIII, regresaron algunas religiosas en 1820. Como apunta Utrera, sólo quedaron algunas ancianas, y la «de edad más que centenaria, cerró los ojos el 24 de Julio de 1846». *Dilucidaciones* I 265-269; J. L. SÁEZ, *Testigos de la Esperanza* (Santo Domingo 1979) 42-43.

[72] La Hermandad de Nuestra Señora de los Remedios del Carmen y Jesús Nazareno, creada en 1592 por mulatos libres, «cuarterones y mestizos», y sita en el Hospital de San Andrés, construyó a principios del siglo XVI, junto al mismo hospital, la capilla que actualmente sirve de parroquia. Cfr. UTRERA, *Dilucidaciones* I 282-286; R. BELLO PEGUERO, *Cofradía de Nuestra Señora del Carmen y Jesús Nazareno. 1592-1872* (Santo Domingo 1974).

[73] Aunque Pérez Caro gobernó de 1690 a 1696, pudiera tratarse de la denominada Capilla de la Audiencia, construida en 1520 frente al Palacio de Gobierno o Casas Reales y, afectada por el terremoto de 1673. La capilla, hoy desaparecida, estaba prácticamente en ruinas en 1799. Cfr. PALM II 95.

[74] La descripción coincide, prácticamente, con la Relación del Can. Alcocer (1650) 52; UTRERA, *Dilucidaciones* I 139-140.

Hay también tribunal de Jueces, oficiales reales que administran la Rl. Hacienda, que consta de un Contador y un Tesorero. El Tribunal de Cruzada se compone de un comisario gral., que lo es una dignidad eclesiástica, el Oidor más antiguo y un tesorero. La extensión de la Ciudad de Santo Domingo, con poca diferencia, es como la de la Ciudad de Tunja. Sus edificios son labrados de piedra, ladrillo y cal, poco vistosos, porque los techos son de terrados, hechos de ladrillo y no de teja, como ni tampoco los asiste la hermosura de balconería. Mucha parte de la Ciudad está techada de un género de palma que llaman yaguas. El agua que se bebe en la Ciudad es de algibe, y la gente desvalida, usan la de los pozos, bastante [11r] gruesa. Los caudales son muy cortos: la comunicación con Europa y puertos de las Indias es muy rara: sólo tienen seguro el que venga la Armada de barlovento todos los años, a traer la situación de la Infantería[75].

Ocasión de venir la religion de la Compañía a la Ciudad de Santo Domingo

Entre los principales vecinos de la Ciudad de Santo Domingo, un D. Juan de Quesada[76], a quien dotó el cielo de calificada nobleza y de bienes temporales, éste pues deseó de hacer a esta Ciudad el mayor bien que podía, como en su testamento expresa: dejó su hacienda a la religión de la Compañía de Jesús de la Provincia del Nuevo Reino de Granada, para dotación de un Colegio de la misma religión en la Ciudad. Muerto D. Juan de Quesada, y participada esta noticia a los superiores de dicha provincia por los albaceas, señalaron a aquellos para venir a tomar posesión al Venerable Padre Damián de Buitrago[77], Andrés Solís[78] y el hermano Juan Dias. Estos llegaron a la Ciudad de Santo Domingo el año de 50, dos años después del fallecimiento de D. Juan de Quesada[79].

Tomada la posesión, luego se solicitó licencia del Rl. Consejo para la fundación. Esta, hasta la era presente no se ha conseguido, por rep[et]idos informes que ha hecho la Rl. Audiencia, Señores Arzobispos, uno y otro Cabildo, suplicando a S.M. se sirva

---

[75] Se refiere al situado de Mexico, que empezó a percibir la colonia española de Santo Domingo desde 1608, para aliviar así los enormes gastos que suponía mantener funcionarios públicos, Tribunal Real, Cabildo Eclesiástico y tres o cuatro compañías del ejército. La importancia que ese envío de dinero sobrante constituía para la menguada economía de Santo Domingo, se demuestra con la fiesta que organizaba la ciudad hasta en pleno puerto, cuando se anunciaba el arribo del barco que traía el famoso situado. Cfr. A. SÁNCHEZ VALVERDE, *Idea del Valor de la Isla Española* (Santo Domingo 1971) 112-115; PEÑA PÉREZ 223-240.

[76] Se refiere al regidor y Capitán Juan Jerónimo de Ribera y Quesada, que testó a favor de la Compañía el 8 de julio de 1648. Era nativo de Andalucía, y residía en Santo Domingo desde antes de 1606. Cfr. UTRERA, *Universidades* 186-187; VALLE LLANO 68.

[77] El P. Damián de Buitrago, nacido en Toledo (España) c.1596, había ingresado en la orden el 9 octubre 1612 (*Nov. Reg. 3* 83v), y falleció en Santo Domingo el 10 marzo 1651 (*Hist. Soc. 48* 30).

[78] Andrés de Solis, nacido en Córdoba (España) c.1604, ingresó el 12 enero 1620 (*Nov. Reg. 3* 82 y como su compañero, sucumbió asistiendo a las victimas de la epidemia de 1650, falleciendo en Santo Domingo el 10 mayo de 1651 (*Hist. Soc. 48* 3r).

[79] El 6 de febrero de 1650 desembarcaban en Santo Domingo los PP. Buitrago y Solís, después de haber hecho escala en Santa Marta, Río de Hacha e Maracaibo, entre otros lugares. Según la Carta Anua del P. Gabriel de Melgar (1653), venían acompañados de un hermano coadjutor cuyo nombre nunca menciona (*Nov. Reg. 12-1* 203), y que según este informe era Juan Dias. Como los PP. Buitrago y Solís mueren en la Ciudad, y no se hace mención de otro jesuita en los Libros de Entierros de la Catedral, algunos suponen que el coadjutor salió de la isla antes de 1651. La mención del H. Juan Dias – puede tratarse de un error de escritura –, no despeja la duda, puesto que un coadjutor portugués del mismo nombre llegó a la Isla en 1658, acompañando al P. Molinello. Cfr. VALLE LLANO 71 90-92.

conceder dicha licencia, en que se ha instado y se insta con todo esfuerzo. Se ha llegado a conseguir que todo el Rl. Consejo pleno haya venido en la concesión de dicha licencia, y habiendo subido la consulta a S.M., aún no ha bajado, aunque se espera se conformará S.M. con la consulta del Rl. Consejo[80].

Puesta en pacífica posesión de la herencia de D. Juan de Quesada la Compañía, luego se levantó un espeso nublado de contradicción en un pleito que ciertos deudos de dicho fundador Quesada, vecinos de Jaén[81], pusieron a la religión. Duró algún tiempo, mas en vista y revista prevaleció el derecho que asistía a la Compañía de Jesus, que como siempre ha hecho y hace tan cruda guerra a los espíritus infernales, [quel] por todos caminos agriamente procuran éstos estorbar las fundaciones de colegios de la Compañía de Jesús[82].

Como se difería la Cédula de fundación, y la dote que dejó D. Juan de Quesada se nos canó tanto por los frangentes que expresaré, después [de] haber padecido esta residencia la distancia tan grande de la [11v] provincia, la rara frecuencia de los bajeles de los puertos de Indias a ésta, y por esta causa vivir los sujetos de esta residencia en perpetuo divorcio de su provincia, ordenaron los superiores mayores hacer una escritura de cesión de estos bienes, y que se fuesen a la provincia los sujetos que aquí residían. No obtuvo efecto esta determinación, porque por lo que la religión graciosamente donaba el que recibió el favor, ya por via de pleito como si de justicia se le debiera, precedía jurídicamente contra Religión, y por obviar estos disturbios, nuevamente dispusieron los Superiores saliesen los Padres de esta Ciudad, dejando los bienes que en ella tiene la religión en administración. Hecha ya la entrega, la Rl. Audiencia, Señores Presidente, Arzobispo detuvieron a dichos Padres, diciendo tenían que representar a S.M.[83], quien despacha un escrito a ntro. Padre Tirso González, Gral. de la Compañía, para que se mantuviese en esta Ciudad dicha residencia. Y por condescender con el beneplácito de S.M., envió el Padre visitador Diego Francisco Altamirano nuevos sujetos a dicha residencia[84].

---

80 La esperada licencia llegó con la emisión de la Real Cédula de Felipe V (Cervera, 26 septiembre 1701), es decir, seis años después de redactada esta Carta Anua. Cfr. VALLE LLANO 113-115.

81 Se trata de Alonso Ribera y Quesada, sobrino y heredero del fundador, que residía en Cádiz y falleció en 1674. Viendo que la Compañía no lograba la fundación, la hermana y esposo de Alonso Ribera pusieron pleito a los Superiores de la Provincia del Nuevo Reino, según consta en el documento emitido en Sanlúcar de Barrameda (16 junio 1674), aparentemente unos meses antes de su muerte. Cfr. VALLE LLANO 346-352.

82 Cfr. «Autos sobre la Real Executoria ganada en el Consejo contra D. Alonso de Quesada q, pretendía la herencia q. su tío D. Jn° dejó para fundar en St°. Domingo. Solicitada al Rey por el P. Luis Bergel, Superior de la Misión de la Compª en Sto. Domingo (Santo Domingo, 2 marzo 1666)». Madrid, Archivo Histórico Nacional, *Jesuitas, leg. 250,* n. 18.

83 Cfr. «Govor [= Gobernador] de St°. Domingo, Arzobispo Navarrete y los Cabildos deniegan licencia a los ntros. para salir de la Isla» (St° Domingo, 6 noviembre 1682). Ibid.

84 La llegada, el 20 septiembre 1677, de Fr. Domingo Fernández Navarrete, O.P. (1618-1686), aún sin consagrar, fue el factor decisivo de la permanencia de los jesuitas en Santo Domingo. El arzobispo dominico, que había sido misionero en Filipinas y Vicario Apostólico de Tcheking, fue consagrado en Santa Marta el 3 de abril de 1683, y falleció en su sede el 26 de febrero de 1686, habiendo presentado su renuncia un año antes. Cfr. VALLE LLANO 97. A pesar de su pasada controversia con los jesuitas a propósito de los ritos chinos, el mismo Navarrete instó al Rey, una vez que los jesuitas pretendían desplazar su personal a la nueva fundación de La Habana. Cfr. «Carta de Fr. Domingo F. de Navarrete a Carlos II (Santo Domingo, 26 agosto 1683)», *Colección Lugo, libr. 45.* BAGN VIII 38-39 (Enero-Abril 1945) 35-36. Sobre la polémica de Navarrete y los jesuitas en Oriente, véase J. S. CUMMINS, *A Question of Rites. Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China* (Cambridge 1993).

Empleos de la Compañía en esta Ciudad de St°. Domingo

Desde los primeros Padres que vinieron a esta Ciudad hasta ahora, se han empleado todos en solicitar con todas veras la salvación de los prójimos, predicando y confesando continuamente, asistiendo a los enfermos a todas horas, con tal exacción[85], que el Ilm°. y Rm°. Sor. D. Fray Domingo Navarre(te), Arzobispo de la Isla, del orden de predicadores, [en un informe que hizo al Rl. Concejo, afirmó trabajaban más] en la Viña del Señor tres operarios de la Compañía de Jesús que todos los demas obreros sagrados de todas las religiones que tiene esta Ciudad[86].

Siempre han predicado los Domingos en la(s) noches de Cuaresma en la Catedral, y cuando ha habido tres Padres, no sólo los Domingos, sino también los miércoles y viernes. Y los lunes en las calles las pláticas de la doctrina cristiana, con tanta aceptación, que en ocasión que sólo hubo un Padre en esta residencia, y le fué forzoso alternar en los Sermones de Cuaresma con otros religiosos, preguntaban los oyentes si era el Padre de la Compañía, y si no era éste, aun estando ya en ir para la Iglesia, se volvían a sus casas.

Siempre han vivido los nuestros en Clausura Religiosa, y nunca han salido a las Calles si no es acompañados, y cuando por muerte o por haber ido a la provincia alguno, ha llegado a quedar sólo uno, para salir a la Calle siempre ha tenido alguna persona eclesiastica que lo acompañe, acción tan edificante que le han granjeado grandes [12r] créditos en esta Isla a la Compañía, y no ha faltado cabeza superior de esta Isla que para ejemplar lo haya escrito a Europa. Como hasta el año de 93 no habían tenido iglesia pública los nuestros, iban a confesar a la más próxima a su habitación, con no pequeño quebranto e incomodidad, que suavizaba el deseo de ganar almas para Dios[87].

El año de 93, por orden del padre Visitador Diego Franc° Altamirano, se instó a la Rl. Audiencia y Sor. Arzobispo para que se les permitiese a los de la Compañía abrir puerta a la calle en la capilla interior que tenían, para con más comodidad asistir al confesonario y otros ministerios nuestros. Concedida dicha licencia, el Domingo de Ramos de dicho año se abrió puerta pública, si bien no se colocó el Señor, porque para ésto es necesario licencia de S.M., y fué de mucho gusto y consuelo para toda esta Ciudad.

La Iglesia se dispuso pequeña por lo corto y estrecho del sitio, con su Altar Mayor y otro colateral del grande Apósto[l] de la India San Francisco Xavier, y si siempre en esta Ciudad ha sido mucha la estimación de la religion, abierta la puerta de la Iglesia, ha crecido mucho más, por ver el aseo de los altares, vestiduras de ellos y sacerdotales, tan decentes y buenas, que son de las mejores que hay en esta Ciudad, observando cada día en los colores lo que manda la Iglesia.

---

[85] El vocablo *exacción* se usa aquí en el sentido de puntualidad o diligencia. Cfr. Real Academia Española. *Diccionario de la lengua castellana* III (Madrid 1732), 667.

[86] No parece que las relaciones con parte del clero o sus propios compañeros de hábito fueran tan buenas como las que mantuvo con los jesuitas. El elogio al trabajo de la Compañía a favor del seminario y del mismo arzobispo, repetido en varias ocasiones, está contenido en una relación de Fernández de Navarrete a S.M. (Santo Domingo, 30 abril 1681), AGI *Santo Domingo* 93.

[87] Utrera afirma que los jesuitas residieron siempre y tuvieron su Capilla en el local del Colegio de Gorjón (*Universidades* 215), mientras el mismo arzobispo asegura que iniciaron su Colegio «en casas de su morada», y era allí donde estaba la capilla de que se habla en este documento. Cfr. «Carta de Fr. Domingo a Carlos II (Santo Domingo, 4 abril 1679)», *Colección Lugo, libr. 45*, 33. No se ha precisado aún en cuál de las casas que poseían estaba la residencia y capilla, pero pudiera tratarse de una de las «casas pequeñas» de la Plaza de la Merced, a que se refiere este documento (f. 15).

Para que el aseo con que se ha procurado esté, aunque de una residencia, esta Iglesia, se haga patente y conste de ella los Superiores, será preciso que haga la pluma una corta digresión, relacionando con brevedad las alhajas que al presente tiene, y son dos campanas, ambas consagradas, una lámpara de plata, que pesa 80 onzas, y está pendiente delante del Altar Mayor, 18 candeleros de plata, una tabla en que están escritas las palabras de la Consegración, de plata embutida en concha de Carey, que en la provincia no la he visto mejor; un Sagrario de concha de Carey guarnecido de plata, en que se guarda el Jueves Santo a Cristo Sacramentado: alhaja verdaderamente primorosa y de mucha estimación; dos atriles para los días festivos, de concha embutidos de blanco, que pueden ser de lucimiento a cualquier Iglesia bien adornada; otro de la misma materia, aunque de diversa figura, que sirve los días ordinarios.

En el Altar Mayor un piscis de plata, con su tachuela, para reservar las formas. Para luego que haya licencia de la fundación, una tachuela de plata para purificar los dedos después de dar la Comunión, decencia que ha aplaudido en esta Ciudad, por no haberla visto usar en otras [12v] parte[s]; varias láminas, y entra ellas un espejo grande que hace juego, y en su luna tiene pintada una hermosa Custodia con varios ángeles y serafines; tres pares de vinajeras de plata, las unas grandes con sus salvillas, las otras chicas con sus salvillas: éstas sirven los días ordinarios. Un par de vinageras con su salvilla doradas [sic] y Cáliz que ajusta el terno, que tan buenas las hay en la provincia, pero mejores no, y aquí no hay iguales; tres campanillas de plata, que sirven las dos los días feriados; un vaso de plata de dar lavatorio a los que comulgan, tres cálices dorados que sirven todos los días; un incensario con su naveta; albas y amitos, ordinarios y extraordinarios; manteles y palias en suficientísima cantidad. Los ornamentos todos de raso a flores, damascos y de primavera, todos guarnecidos; una alfombra mediana, un tapete y seis sillas de baqueta de Moscovia, bordadas de seda, para las Misas Solemnes.

Las fiestas que se celebran son las de Nro. Padre S. Ignacio, a ésta siempre asiste la Rl. Audiencia, y ha dicho la Misa siempre el Sor. Arzobispo, y predicado cuando no ha sido de casa, un Sor. Canónigo, y el concurso de Nobleza pleno, ha sido muy numeroso, admirando siempre la copia de luces y aseado aliño del altar. La otra fiesta es la de S. Franc°. Xavier: a ésta no asiste la Rl. Audiencia, mas asiste el Sor. Presidente, como Gobernr. y Cap. Gral. y el Cabildo secular, y ocupa el altar el Sor. Arcediano, cuyo afecto constituído entre Nro. S. P. y S. Xavier duda a cuál se inclina más. El sermón siempre lo predica uno de los nuestros. El concurso a esta fiesta, si no excede a la de Nro. Padre, es igual.

La Semana Santa, se hacen los oficios con toda solemnidad, y siempre ha sacado la llave de nro. (= nuestro) Sagrario el Ldo. D. Fernando de Araujo y Rivera, del Consejo de S.M., su Oidor y Presidente de Sala de esta Rl. Audiencia[88]. La frecuencia en la Cuaresma es muy grande, la mies mucha, aunque los obreros pocos. Incítales a concurrir a nra. casa a confesarse ver que tanto se atiende al desvalido como al encumbrado, y que con el mismo agrado siempre los nuestros han recibido a los pobres como a los ricos. Extraño [que] para los jubileos viene mucha más gente a confesarse en nra. Iglesia. Comulgan algunos, aunque pocos, por la costumbre que hay en esta Ciudad de oir misas ante auroram, en que han trabajado muchos los Nuestros princi-

[88] El Oidor Fernando de Araujo y Rivera fue nombrado en ese cargo el 11 de marzo de 1686, siendo también fiscal interino en 1689. Permaneció en el primer cargo hasta su traslado a Santa Fe el 4 de marzo de 1705. Cfr. UTRERA, *Dilucidaciones* I 151; ID. *Noticias Históricas* I 75.

palmente el Pe. Juan Camacho[89], por arrancarla, y no lo ha logrado su fervoroso celo, y como hasta las cinco y media de la mañana no se abre nra. Iglesia, no son tantos los que en ella comulgan, como los que se confiesan[90].

[13r] Para el felíz progreso de las Armas Católicas en esta Isla contra las francesas, la piedad del Sor. Presidente D. Ignacio Pérez Caro dispuso varias procesiones y novenarios a diversas imágenes milagrosas de Cristo Señor Nuestro y de la Virgen María, y entre éstas pidió a los Superiores, que en Nra. Iglesia se hiciese la novena de Nro. S. Padre. Así se ejecutó, con mucho concurso que asistió a ella, y la Dominica Trinitatis, día en que mediana la novena, se consiguió la victoria tan celebrada del Guarico, tan a poca costa de los Españoles, que en vencer no gastaron un adarme de pólvora.

La novena del Apóstol de las Indias se ha hecho y hace dos veces al año, con toda solemnidad y concurso crecido. La devoción para el Santo, por los repetidos favores que de su intersećión se experimentan, y en muestras del afecto, mandan decir muchas misas en el discurso del año, y han hecho una lámpara de plata de 65 onzas, que arde pendiente delante del altar del glorioso Apóstol.

A los hospitales, encarcelados y ahorcados, en las ocasiones que se han ofrecido, asisten los Nuestros, y no será justo pasar en silencio lo que acaeció con unos delincuentes, sentenciados a muerte. Vivía un hombre, genovés de nación, solo en su casa. Este amaneció una mañana muerto, y con señales de haber sido su muerte violenta. Hizo inquisición la Justicia para saber el agresor, y con indicios suficientes, aprehendió tres hombres, de quienes había vehementes sospechas. El uno por haber pocos días que había tenido algunas palabras de riña. Diéronles tormento, y en la tortura confesaron los dos el delito, y juraron haber sido cómplice[s], aquél con quien había precedido la riña de palabras; éste aunque inocente, aterrorado de la tortura, se impuso la culpa que no tenía. Sustanciada la causa, se les dió sentencia de horca; pusiéronlos en la capilla para que se dispusiesen para la muerte.

Fue el Pe. Francisco Moreno a confesarlos[91], y por la confesión conoció el juramento falso, y el testimonio; impuesto díjoles no estar capaces de absolución, si no se desdecían, y batalló con ellos para obligarles, representándoles la gravedad de la culpa. Y que se condenarían sin remedio, pues tenían ocasión de restituir los daños considerables a Pedro de la Cana[92], (que este es el nombre del inocente). Deseosos de su salvación, dieron licencia para [que] dicho Padre se viese con el Juez y lo enterase de la inocencia de Pedro de la Cana. Así lo ejecutó, y con esta noticia les volvieron a tomar declaración, y juraron ser impostura siniestra haberlos acompañado Pedro de la Cana, por lo cual a éste dieron por libre, que aún vive, y los dos con muestras de verdadero dolor, padecieron su [13v] sentencia.

---

[89] El P. Juan Camacho [o Díaz Camacho de Sierra], primer confesor de Santa Mariana de Jesús de Paredes, había nacido en Cádiz 30 marzo 1602 e ingresó en Sevilla el 28 octubre 1617 (*Nov. Reg. 3* 114). Falleció en Quito (Ecuador), el 20 junio 1664. (*Hist. Soc. 48* 83v).

[90] La inveterada costumbre de celebrar misas ante auroram fue uno de los resabios del denominado «siglo de la miseria». Con la escasa iluminación de las iglesias – la Catedral disponía de una sola para el culto –, y la conclusión de la Misa antes del amanecer, se podían ocultar los harapos con que se cubrían hasta las familias distinguidas. Ni las disposiciones del I Concilio Provincial (1622-1623), ni las denuncias de arzobispos pudieron desarraigar lo que algunos clérigos consideraban un vicio social. Cfr. PEÑA PÉREZ 164-166; NOUEL I 284-285.

[91] Francisco Moreno, natural de Sevilla (1632), había llegado a Santo Domingo en 1670, ejerció el cargo de Rector (1683-1685), y falleció en Mérida el 23 de agosto de 1695.

[92] Pudiera tratarse de Pedro de la Cava, soldado de la Compañía de Sargento Mayor, Juan Bautista Valdés, que era natural de Mesina, y había contraído matrimonio en 1680, es decir, durante los años de estancia del P. Moreno en el Colegio San Francisco Javier. Cfr. C. LARRAZÁBAL, *Familias Dominicanas* (Santo Domingo 1969) II 160.

Favores que con el patrocinio de nuestros santos,
han experimentado los vecinos de la Isla Española

Si hay materias, en que con recelo entre la pluma, es en los casos, que a primera impresión se atribuyen a particular concurso de la Omnipotencia y a obra especial suya, y no a su simultánea cooperación, porque no hay cordura que no rehuse la tengan por milagrosa, no hay duda que éstos ceden, en grande honra de los santos, que como instrumentos, se vale Dios para su ejecución de ellos, mas no son indicios evidentes de santidad, pues sólo son de la categoría de dones gratuitos, y así los casos que refiero no los doy ni vendo por milagros, sí por favores de no común observación, semejantes a varios milagros que Nros. Santos y otros han ejecutado en diversas partes del orbe.

Enfermó gravemente una esclava en esta Ciudad y, luchando ya con los últimos trances de la vida, dió en asombrarse, porque decía ver unas figuras que la horrorizaban. No sabía la piedad qué medio usar para conseguir que aquella desdichada se viese libre de la vista de tan desapacible objeto. Un caballero pariente del amo de la doliente, había leído en la vida de Nro. Santo Padre la eficacia que contra los espíritus infernales tiene, y así trajo una estampa a la enferma: Andad, andad cómo ahora huís. Y desde la entrada de Nro. Santo Padre, se sosegó, y acabó con toda paz y sosiego la vida.

Vino a la novena de S. Franc° Javier una desvalida negra, dejó en su pobre albergue algunos trastos, y mientras ella asistía implorando el favor del Apóstol de la India, no faltó quien cuidase de hurtarle las pobres alhajas. Vino a su casa la desdichada, y halló la falta de su corto ajuar. Con el sentimiento que se deja entender, volvió el segundo día a la novena, y con fino afecto le dijo al Santo: «¿Cómo, Santo mío, consentiste que al tiempo que yo vine a visitaros me robaran? Vuestra visita fue ocasión de que me desposeyeran de mi corto haber». Terminada la novena, se fué a su casa, y halló en ella restituídas sus alhajas, y divulgando el caso, sirvió de alentar a concurso a su benefactor.

Adolecía de dolor de costado una señora principal, y ya sin esperanzas de salud, envió a nra, casa a pedir una imagen [14r] de S. Franc° Javier. Lleváronsela, aplicóla al dolor, y luego éste al contacto se mitigó, y sanó la enfermedad. Otros casos de éstos omito, por ser muchos los que ntro. Glorioso Apóstol ha hecho en esta Ciudad, y piden mucho papel.

No hay duda que tanto más es estimable la salud del alma que la del cuerpo, cuanto va de [lo] eterno a lo temporal, de lo incorruptible a lo corruptible, de lo inmortal a lo mortal. Y ya [que] se han visto algunos favores del Apóstol de la India inmediatamente dirigidos al cuerpo, es justo pasar a los pertenecientes al alma.

Una de las señoras más principales de esta Ciudad, vivía en un perpétuo potro de afliciones por haberse desdeñado su esposo, que aprisionado del torpe amor de una mujercilla, sólo en el nombre era esposo de la Señora. Sintiendo ésta que a[que]llos pasos llevaban a eternos dolore[s] a su marido, por estar enferma, pidió a una mujer de loables costumbres viniese a ntra. Iglesia a hacer la novena a S. Javier, para que el Santo sacase a su esposo del inmundo cieno en que atascado estaba. Hizo la novena y oyóla el Santo, pues finalizada, el Sor. Presidente de oficio, una madrugada fue a la casa en que moraba la mujercilla y la hizo embarcar, desterrándola de la Ciudad a tierra firme. Otros casos, que por haber pasado en fuero [interno], que no se pueden hablar, porque fácilmente se viene en conocimiento de las personas, se omiten; éste se puso por la publicidad, y porque se supo sólo en el externo.

Haciendas que tiene esta Residencia, pensiones y quebrantos que han padecido

La principal hacienda de esta residencia es el Ingenio de S. Miguel de la Jagua de D. Juan de Quesada[93]. Su temperamento es apacible, dista de la Ciudad de Santo Domingo 14 leguas de mal camino, con interposición de algunos rios; la principal labor es de caña para el beneficio del azúcar; lleva tambien la tierra plátanos, yuca, maíz, arroz, repollos y de todas las frutas de esta Isla. Hay al presente en ella, inclusa la chusma, 42 piezas de esclavos, los 6 este año de 95 los compró el Padre Superior Francisco Cortés.

A media legua de distancia tiene un hato nombrado Pizarrete[94]. Este hato tendrá 300 reses, y en tiempo antiguo llegó a tener 2.000, y por la injuria de los mayordomos, vino a [14v] disminuir tanto, que el tener ahora la cantidad referida, es por haber el Pe. Superior Franc° Cortes el año 95 entrádole los novillos. El sitio y temperamento de dicho hato es de los más apacibles de esta Isla, su cielo muy alegre, sus sabanas muy parecidas a las de los confines de Sta. Fé, fértiles en el pasto, tanto que en los cinco meses que en las demás partes de la isla se agostan los pastos, por cuya causa los ganados se retiran a lo interior de las montañas, en Pizarrete, aunque marchita, no le falta algun pasto. Goza de las saludables aguas del río de Nissao, y también de las aguas de otro riayuelo que llaman Teolibete[95]. Abunda de gallinas de Guinea, y no es escaso de ganado de cerda: tiene un Mayordomo que tira salario, y un esclavo de casa. Divide este hato de la hacienda de la Jagua el río de Aivao, aunque no estorba el comercio, sino tal vez que la frecuencia de aguas no dan lugar al desagüe.

El hato de Yaguate dista de la Jagua, espacio de 11 leguas, sin que haya río por medio[96]. Hay un esclavo que lo cuida, y ciento y más reses, de que se prove[e] el sustento de la Jagua: goza de buenas sabanas, mas ha sido tal la producción de Guayavos en éstas, que las más están convertidas ya en montes, y se teme lo mismo en las que han quedado.

El hato de S. Marcos de Baní, con 400 esclavos, dejó a la Comp^{a}. en testamento D. Bartolomé del Valle[97]: el temple es muy saludable, seco en sumo grado y exento de serenos. El ganado de carnes muy gustosas, con la plaga de ser las secas de dicho valle de Baní en extremo grandes, por llover poco en él; y así es más segura la pérdida por falta de aguas que el logro del ganado. Tiene al presente ésta 160 reses y dos esclavos que la cuidan: está apartado de la Jagua tres leguas.

---

[93] San Miguel de la Jagua existía ya en 1606 en el paraje denominado La Cabria (Yaguate), en la actual Provincia de San Cristóbal. Tenía una dotación de 116 esclavos, y poseía ingenio de azúcar, ermita y cementerio. Su propietario, Juan Tello de Guzmán, se la había vendido al Capitán Ribera y Quesada. Cfr. REYES, *Descripción Histórica de las antiguas haciendas, estancias y hatos que durante la era colonial española, existieron en el partido de los ingenios de Nigua, hoy San Cristóbal* (C. Trujillo 1951) 51-55. A la hora de la expulsión, esa propiedad pasó a manos de Nicolás Guridi. Cfr. SÁNCHEZ VALVERDE 181; M. L. MOREAU DE SAINT-MÉRY, *Descripción de la parte española de la Isla de Santo Domingo,* trad. esp. (Santo Domingo 1976) 126.

[94] El Hato de Pizarrete, cercano a Baní, formaba parte de los bienes donados a la Compañía en 1648 por Ribera y Quesada.

[95] El río Nizao o Nisao, nace en los montes de Baní, baña los campos de Cumba y Pizarrete, y desemboca al O. por la punta de Nizao. El arroyuelo («teobilete»), parece ser el arroyo Cubilete.

[96] Yaguate, también antigua propiedad de Ribera, estaba a 14 kms. al SO. de San Cristóbal, y al N. de La Jagua. Oviedo hablaba de Yaguate, donde se estableció el primer ingenio de azúcar de La Española, «legua e media de la ribera del río de Nizao». G. F. DE OVIEDO, *Historia General y Natural,* 4 vols. (Madrid 1851-1855) I 118.

[97] Parece que se trata de Bartolomé del Valle Alvarado, que falleció en 1680. Cfr. LARRAZÁBAL, *Familias Dominicanas* IX 28.

Tres leguas de esta Ciudad[98], en una peonía de tierra que posee la Compª, fundó el Pe. Francº. Cortés una hacienda de plátanos, yuca, maíz, arroz, frijoles, algunos pies de cacao, por haber sido antiguamente la tierra para cacaguales. Hay en dicha hacienda chicos y grandes 16 esclavos: es muy húmeda la tierra, y por esta causa la yuca padece putrefaccion. A corta distancia de ésta, pasado el Río de Jaina, que media, están unas tierras que dejó a la Compª. D. Rodrigo Pimentel. Por ser estas tierras finca especial de la Capellanía, diose sentencia en que se mandó volviese la tierra a la Religión, pagándosele las mejoras y los gastos [15r] en la manutención de los esclavos que en ella tenía la Compañía. De esta sentencia apeló la religión al Papa, admitióse, mas no se ha seguido. En la ribera del río de la Osama tiene otras tierras baldías que llaman el Tablazo[99], y las compró el Pe. Luis Bergel, siendo Superior de esta Residencia[100].

A una legua de distancia de la Ciudad, en el sitio nombrado La Asperilla[101], poseé la Compª. una caballería de tierra, que juntamente con dos esclavos, una casa baja de piedra y el resto de sus bienes, dejó a la Compª. en su testamento el Sor. Canónigo Mro. (= Maestro) D. Francº. de Almansa, sobrino del Iltmº. Sor. D. Bernardino de Almansa, Arzobispo que fué de la Ciudad de Stª. Fé de Bogotá[102]. El amor que dicho Mro. para con la religión de la Compª. tuvo, fué verdaderamente grande, apreciando siempre, no sólo a los sujetos de ella, mas a los criados. Crióse dicho Mro. en aquél emporio de Letras del Colegio Seminario de S. Bartolomé de la dicha Ciudad de Stª. Fé, y tuvo por su Rector al Venerable Pe. Damián de Buitrago.

A más de estas posesiones, tiene la religión de la Compª. en esta Ciudad, dos casas pequeñas, que la una hizo fabricar el Pe. Francº. Cortés, y están ambas en la Plaza de Nra. Sra. de Mercedes[103]. Otra casa alta de cal y canto, que compró el Pe. Juan Camacho de un Pedro Enríquez Pimentel[104], en cuya venta cometió el escribano esta-

---

[98] Parece tratarse de las tierras de Sainaguá, en el paraje denominado Loma de los Fructuosos (San Cristóbal), cuya hacienda de cacao fue establecida en 1606. Cfr. REYES 64.

[99] El río Ozama (en los antiguos también Hozama), desemboca después de 148 kms. de curso en la ciudad de Santo Domingo, donde se asienta su puerto. Las tierras de El Tablazo, con una extensión de seis caballerías, colindaban con el poblado de San Lorenzo de los Mina (media caballería), donde se asentó en 1678 a los negros huidos de la parte francesa. Cfr. VALLE LLANO 210-211. Los pobladores de San Lorenzo invadirían constantemente las tierras de la Compañía y, aunque se dispuso el desalojo el 25 de septiembre de 1714, el problema no se resolvió hasta que los jesuitas amenazaron con demoler el poblado en 1748, obligando así la Real Hacienda a comprar las tierras en 1760. AGI *Santo Domingo 920 974;* M. ROSARIO SEVILLA, *Santo Domingo, Tierra de Frontera* (Sevilla 1980) 78-79, 96.

[100] Luis Vergél, nacido en Vélez (Colombia) hacia 1623, había llegado a Santo Domingo en 1667, con el cargo de Vicerrector y Superior. Falleció en el desempeño del cargo el 27 de noviembre de 1668. Cfr. nota 111.

[101] Parece que la finca estaba localizada en La Esperilla (quizás una degeneración de Asperilla), al Noroeste de la antigua ciudad colonial. Una caballería de esas tierras, en el sector denominado luego Bella Vista, la había vendido en 1689 el P. Cortés para asentamiento del poblado de isleños San Carlos de Tenerife.

[102] Francisco de Almansa y Contreras (n. S.D. 1610), había estudiado con los jesuitas en Santa Fe, era Maestro en Artes y Teología, se desempeñó como Cura de Azua (1637), y fue Canónigo racionero de la Catedral y Tesorero del Cabildo. Falleció en Santo Domingo el 22 de junio de 1679. Cfr. UTRERA, *Dilucidaciones* I 375-376: ID. *Noticias Históricas* I 314.

[103] A pesar de la dificultad para ubicar las construcciones coloniales, es posible que estas casas estuvieran a la altura de la plazoleta triangular que hoy forma la confluencia de las calles Mercedes y Salomé Ureña. El Convento e Iglesia de los mercedarios era la última construcción antes de la muralla, y el ámbito que los rodeaba se conocía como Plaza de las Mercedes. Cfr. UTRERA, *Ntra. Señora de las Mercedes* (Santo Domingo 1932) 22; L. E. ALEMAR, *La Ciudad de Santo Domingo* (Santo Domingo ²1980) 20 134.

[104] Según todos los indicios, Pedro Enríquez Pimentel era hermano de Doña Ana Enríquez (algunos escribirían después Henríquez), viuda del Capitán Ribera y Quesada, y emparentado con el regidor Francisco Enríquez Pimentel (1684-1696). Cfr. AGI *Escribanía de Cámara 13-A.*

leonato, por cuya causa perdió la religión cantidad de dinero, pues se dió sentencia a favor de D. José Román[105], que alegó tocarle más de la mitad de dicha casa, y así es de ambos, si bien dicho Román tiene en ella y en su arrendamiento mayor parte[106].

Las pensiones que esta residencia pagaban son: primeramente tiene obligación de mandar decir mil misas por el alma de D. Juan de Quesada; de pagar 20 pesos al religiosísimo Monasterio de Santa Clara, en cuya Iglesia yacen las cenizas del dicho D. Juan de Quesada; y por la ofrenda funeral que se le hace todos los años, el día de finados, se le dan a dicho Monasterio 100 reales de plata[107]. De la casa que dejó el Mro. D. Franc°. de Almansa sólo se pagan 30 reales todos los años, por no ser redimible el principal. De éstos redimió empero el Pe. Superior Franc°. Cortés otro censo de 550 pesos que tenía dicha casa. De las dos casas que dije estar en la Plaza de Nra. Sra. de Mercedes, se paga por la una quince pesos y por la otra doce.

Fuera de los quebrantos comunes de epidemias, en que esta Residencia ha perdido algunos esclavos, ha tenido especiales aprietos de notable consecuencia, porque el año de 1675, una madrugada [15v] sorprendió el enemigo Inglés el Ingenio de la Jagua, y se llevó 22 piezas de esclavos, con el pendolage de otras menudencias[108]. Asistían entonces dicha hacienda el Pe. Franc°. Cortés y hermano Cristóbal[109]. El Padre había venido el día antes a predicar un Sermón de los de Cuaresma, y por eso escapó de los enemigos. El hermano Juan, para evitar la prisión, se arrojó de un balcón alto de la casa de la hacienda, y talando la montaña fué a dar a otro ingenio de un caballero[110].

El año de 1687 tuvo el trabajo de haberse prendido a deshora de la noche fuego en la casa de molienda, y aunque se acudió con presteza que se dieron, por ser la materia de la cubierta de paja, no se pudo estorbar que toda la casa no se abrasase, y el Ingenio y otros aperos que en ella había, costando su reedificación mil pesos. Desde el año de cincuenta, en que vinieron a esta Isla los de la Compañía, han muerto los Pa-

---

105 Aunque no está clara la identidad de Román, podría ser hermano de Catalina Román, viuda del oidor Andrés Caballero (1653-1659, 1671-1674). Cfr. UTRERA, *Noticias Históricas* II 179.

106 Es posible que la Compañía vendiese las casas mencionadas aquí, antes de crearse la Universidad en 1701 y dotarla luego de un local amplio para aulas y vivienda. En un inventario de los bienes de «los regulares expulsos» (1767), únicamente se mencionan tres «casas de alquiler» en la Calle de la Capilla – una de Diego de Acevedo y dos de Juan de Villoria –, y otra «en la colación de Santa Bárbara contigua a la del Sr. Thesorero Dignidad de la Iglesia». Cfr. UTRERA, *Universidades* 433-434.

107 Así aparece ya estipulado en el documento citado de los herederos, firmado en Sanlúcar de Barrameda (16 junio 1674), AHN Bogotá, Archivo Histórico Nacional, *Miscelánea 23;* VALLE LLANO 346-352. Con mayor detalle se menciona en el auto incoado por el P. Francisco Cortés en 1700. Cfr. AHN Madrid, Archivo Histórico Nacional *Jesuitas, leg. 250,* n. 19.

108 El ataque de los ingleses, así como el incendio de 1687, mencionado más abajo, aparecen en el auto incoado por el P. Francisco Cortés en 1700. Ibid.

109 En realidad se llamaba Juan Cristóbal Franco, había nacido en Manzanilla (Huelva), ingresó en la Compañía en Santo Domingo, y allí trabajó hasta su muerte el 19 de febrero de 1686. Cfr. VALLE LLANO 315.

110 No se puede precisar a qué caballero se refiere el cronista. A orillas del río Nizao poseían ingenios el tesorero Miguel de Pasamonte († 1526), el contador Alonso de Avila y el regidor Lope de Bardexí o Bardecia. En la actual Provincia de San Cristóbal había entonces once ingenios, pero sólo esos tres estaban cercanos al de los jesuitas. Cfr. MOREAU 162-163; A. DEL MONTE Y TEJADA, *Historia de Santo Domingo* (C. Trujillo [3]1953) III 111-114.

dres Damián de Buitrago, Andrés de Solís, Domingo de Molina, Jaime de Torres, Bernardo Márquez, Luis Bergel, Antonio Pérez; hermanos Juan Cristóbal y Juan Dias[111]. Estas son las noticias que he podido adquirir de esta residencia, las cuales participo a V.R., en cuyos santos sacrificios de veras me encomiendo. Santo Domingo a 23 de Octubre de 1695.

---

[111] Domingo de Molina o Molinello, nacido en Chiàvari (Génova) c. 1590, se unió a la orden en Mondovì el 3 mayo 1606 (*Nov. Reg. 3* 110v). Falleció en Santo Domingo el 30 setiembre 1661 (*Hist. Soc. 48* 32v). Jaime de Torres había nacido en Ibiza (Baleares) c. 1602, e ingresado el 28 abril 1623 (*Nov. Reg. 3* 113v). Falleció en Santo Domingo el 11 noviembre 1663 (*Hist. Soc. 48* 33r). Bernardo Márquez nació c. 1640 en Cartagena (Colombia), ingresó en Tunja el 15 julio 1657 (*Nov. Reg. 3* 249v), y falleció en Santo Domingo el 22 febrero 1669 (*Hist. Soc. 48* 22r). Como ya mencionamos antes, el P. Luis Vergél falleció en Santo Domingo el 27 noviembre 1668 (*Hist. Soc. 48* 16r). Había nacido en Vélez (Colombia) c. 1621 e ingresado el 25 abril 1640 (*Nov. Reg. 3* 90). Antonio Pérez nació en Anserma (Colombia) c. 1626. Era jesuita desde el 21 agosto 1642 (Ibid. 109v), y falleció en Santo Domingo el 2 febrero 1683 (*Hist. Soc. 49* 11v). El H. Juan Cristóbal Franco, nacido en Manzanilla (Huelva, España), c. 1640, ingresó en el mismo Santo Domingo el 28 marzo 1663 (*Nov. Reg. 3* 358), y allí falleció el 22 febrero 1686 (ibid. 415v 418v). El H. Juan Díaz o Dias, nacido en Peniche (Portugal) c. 1640, ingresó en Cartagena el 15 marzo 1639 (ibid. 89), y falleció el 19 julio 1690 (*Hist. Soc. 49* 148r).

SUMMARY

This Annual Letter is rich with details concerning the Jesuit presence in the old Spanish colony in the Caribbees from its arrival in 1658 until October 1695. The document contains the following chapters:

1. Abridged description of Hispaniola.
2. Natual disasters in Hispaniola.
3. On the important shrines of Santa Cruz de la Vega and Nuestra Señora de Alta Gracia.
4. Status of the city of Santo Domingo.
5. The coming of the Society of Jesus to the city of Santo Domingo.
6. The Society's works in the city of Santo Domingo.
7. The favors that Hispaniola's neighbors enjoyed from the patronage of our saints.
8. This residence's estates, annuities, and the losses it suffered.

COMMENTARII BREVIORES

EINE WIEDERENTDECKTE «WUNDERVITA» DES HL. FRANZ XAVER

BERNADETTE SCHÖLLER – Amöneburg-Köln.

Am 12. März 1622 fand in St. Peter die feierliche Heiligsprechung des Ignatius von Loyola und seines prominenten Mitstreiters Franz Xaver (wie auch Isidors von Madrid, Theresias und Philippus Neris) statt. Diesem Ereignis waren viele Jahre zähen Ringens vor allem um die Kanonisation des Ordensgründers, deren Durchsetzung für die Gesellschaft Jesu höchsten Prestigewert besaß, vorangegangen[1]. Laut Pedro de Ribadeneira (1527-1611), dem prominentesten Ignatius-Biographen, könne eine Gemeinschaft, die keinen Heiligen hervorgebracht hat, nicht vollwertig neben anderen stehen[2]. Folglich versprachen sich Ribadeneira und seine Parteigänger (entgegen anderslautenden Stimmen in den Reihen des Ordens) von einer Heiligsprechung des Ignatius wie auch weiterer Patres der ersten Stunde eine wirksame Stabilisierung der (selbst im innerkatholischen Lager nicht unumstrittenen und auch wiederholt von seiten der Päpste angefeindeten) Gesellschaft Jesu.

Im Falle des Franz Xaver sind erste Initiativen um ein Seligsprechungsverfahren[3] jedoch dem portugiesischen König Johann III. (1502-1557), an dessen Hof sich der jesuitische Missionar in den Jahren 1540 bis 1541 aufgehalten hatte[4], zuzuschreiben. Auf dessen Geheiß hin wurden zwischen 1556 und 1557 auf indischem Boden Erhebungen über Leben und (Wunder-) Taten des am 3. Dezember 1552 auf Sanzian verstorbenen Missionars angestellt[5]. Aber mit dem Tod Johanns fanden die frühesten Bemühungen um Franz' Seligsprechung ihr vorläufiges Ende.

Erst im Fahrwasser der Kanonisationskampagne um Ignatius – das erste offizielle Gesuch der Jesuiten um die Heiligsprechung des Ordensgründers und eben auch Franz Xavers erging 1594[6] – sollte die Angelegenheit wie-

---

[1] Vgl. im folgenden U. KÖNIG-NORDHOFF, *Ignatius von Loyola. Studien zur Entwicklung einer neuen Heiligen-Ikonographie im Rahmen einer Kanonisationskampagne um 1600* (Berlin 1982).

[2] Ibid. 37.

[3] G. SCHURHAMMER, *Die Heiligsprechung Franz Xavers,* in: Die katholischen Missionen 50 (1921/1922), 106ff.; zu Leben und Werk des Heiligen siehe DERS., *Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit.* 2 Bde. (Freiburg 1955-1973).

[4] SCHURHAMMER, *Franz Xaver* 1, 570ff.

[5] G. SCHURHAMMER, *Xaveriusforschung im 16. Jahrhundert,* in: Zeitschrift für Missionswissenschaft 12 (1922) 129ff. (hier: 133f.).

[6] Es handelt sich hierbei um das 9. Dekret der V. Generalkongregation vom 13. Januar 1594. Vgl. KÖNIG-NORDHOFF. Anm. 142. Zu den einzelnen Prozessen, die Franz' Heiligsprechung vorangingen, siehe G. SCHURHAMMER, *Die Lissabonner Heiligsprechungsprozesse Franz Xavers,* in ARSI 31 (1962) 139ff. Ein großer Teil der Prozeßunterlagen wurde in den MHSI *Mon. Xav.* 2 publiziert.

der ins Rollen kommen und nach weiteren Verzögerungen letztlich zugunsten beider entschieden werden. Bezeichnenderweise war Franz jedoch erst 1619, also immerhin zehn Jahre nach Ignatius, seliggesprochen worden.

Besonders eng stellt sich der Zusammenhang zwischen Franz Xavers Nachleben und der Kampagne um Ignatius auf der Ebene bildkünstlerischer Repräsentation dar. Hier begegnet man im ausgehenden 16. und beginnenden 17. Jahrhundert vielfach solchen Darstellungen, die ihn und Ignatius in Bilderpaaren wiedergeben[7]; unter den bekanntesten Beispielen wären etwa die beiden Pendants von der Hand des Peter Paul Rubens zu nennen[8]. Mittels druckgraphischer Reproduktionen konnten solche Bilderpaare dann auch andernorts bekannt gemacht werden[9]. Unter den miteinander korrespondierenden druckgraphischen Darstellungen der beiden Patres fällt darüber hinaus eine Gruppe von solchen Blättern auf, die – in formaler Anlehnung an die mittelalterlichen italienischen Vita-Ikonen[10] – das zentrale Bildnis des Betreffenden mit szenischen Schilderungen von Leben und Taten flankieren. Solche Bilderviten folgten zunächst den überlieferten historischen Begebenheiten aus den Viten der Protagonisten[11]; doch als das 1594 vorgetragene (aber von einem getrübten Verhältnis zwischen Orden und Kurie überschattete) Kanonisationsersuchen 1595 zunächst an Papst Clemens VIII, scheiterte, sahen sich die römischen Jesuiten genötigt, das Konzept ihrer Kampagne insofern zu verändern, als sie ihrem Gründer von da an ein neues, erfolgversprechendes Image verliehen: Der Orden entwarf das Bild eines seiner Historizität entkleideten Wunderheiligen Ignatius, dessen Kult es ungeachtet der 1563 auf dem Konzil von Trient getroffenen Bestimmungen über die Heiligenverehrung[12] voranzutreiben galt[13].

Diese neue Konzeption fand ihren bildlichen Ausdruck in der sog. Wundervita, deren erste Ausgabe vermutlich kurz vor das Jahr 1600 fällt[14]. In

---

[7] König-Nordhoff, Abb. 170ff. et passim.

[8] Ibid., 80ff. mit Abb. 173/173 u. 176/177. Vgl. auch *Corpus Rubenianum* VIII, 2, Nrn. 113 u. 114. Die in beiden Darstellungen getroffene Wahl unterschiedlicher Meßgewänder – hie Kasel, da Chorhemd mit Stola – bezeichnet den Vorrang, den Ignatius vor Franz Xaver erhält. Dieser wird auch in der bei jenen Bilderpaaren allgemein verbindlichen Plazierung des Ignatius auf die höherwertige (vom Betrachter aus) linke Seite deutlich.

[9] Beispiele bei König-Nordhoff, Abb. 182ff.

[10] Zu einzelnen Bildbeispielen siehe E. B. Garrison, *Italian Romanesque Panel Painting. An Illustrated Index* (Florenz 1949) 150ff.

[11] Siehe König-Nordhoff 109ff. und 247ff.

[12] Die Verehrung eines nicht kanonisierten oder beatifizierten Gottesdieners ist nach katholischem Kirchenrecht lediglich dem Einzelnen im privaten Bereich gestattet, darf vom Klerus jedoch nicht zelebriert werden. Was insbesondere den Reliquienkult betrifft, so ist laut Conc. Trid.: sess. XXV: D. de cultu Sanct. ausschließlich den bischöflich approbierten Reliquien von Kanonisierten oder Beatifizierten die Verehrung vorbehalten. Zur Verehrung der Heiligen, ihrer Reliquien und Bilder aus kirchenrechtlicher Sicht vgl. auch P. Hinschius, *System des katholischen Kirchenrechts* 4 (= Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland, Bd. 4, Berlin 1888) 239ff.

[13] König-Nordhoff, 41f. et passim.

[14] Ibid. 101ff. König-Nordhoffs Versuch, einen vielleicht auf die Gebrüder Wierix zurückgehenden Prototyp für diese Wundervita zu rekonstruieren, mag man in Zweifel ziehen. Für die nachfolgende Betrachtung spielt die Frage nach dem Prototyp jedoch keine maßgebliche Rolle mehr.

diese Reihe der Wunderviten gehört ein undatiertes Ignatius-Blatt, das die Adresse des Kölner Verlegers Johann Bussemacher[15] trägt (Abb. 1). Um das rechteckige Mittelbild des vor einer Nische knienden Ignatius, dem soeben eine Lichtvision erscheint, reihen sich 15 Vita-Szenen, die in ovale Medaillons eingefaßt sind. Sie charakterisieren Ignatius vor allem als Visionär und Thaumaturgen, der sich um die wundersame Heilung von Kranken und Besessenen verdient gemacht hat und nach seinem Tode vielen Gläubigen erschienen sein soll[16].

Diese Kölner Wundervita ist abhängig von einem Blatt des Monogrammisten «PF» (Abb 2), das einem 1600 datierten Vita-Stich des Francesco Villamena bereits vorangegangen war[17]. Sieht man von der Verlagerung des Ignatianischen Mottos «AD MAIOREM DEI GLORIAM» in die obere Kartusche ab, so übernimmt die Kölner Fassung die Anordnung und Gestaltung der vom Monogrammisten geschaffenen Vita-Szenen mitsamt der Beischriften nahezu detailgetreu. Einige darstellerische Vereinfachungen und räumliche Verunklarungen[18] lassen jedoch erkennen, daß die Kölner Version mit Sicherheit nicht als die ursprüngliche Fassung, sondern als Nachstich zu betrachten ist.

---

[15] Zum Verlagswerk des Johann Bussemacher siehe B. SCHÖLLER, *Kölner Druckgraphik der Gegenreformation*. Ein Beitrag zur Geschichte religiöser Bildpropaganda zur Zeit der Glaubenskämpfe mit einem Katalog der Einblattdrucke des Verlages Johann Bussemacher (Köln 1992, = Veröffentlichungen des Kölnischen Stadtmuseums – bis 1933 des Historischen Museums der Stadt Köln, Heft 9).

[16] Die Vita-Szenen im einzelnen (im Uhrzeigersinn, von oben rechts neben der Kartusche beginnend):

1. Petrusheilung
2. Ohnmacht in Manresa
3. Aufnahme beim Senator in Venedig
4. Erweckung eines Gehenkten
5. Heilung des verdorrten Armes einer Wäscherin und Teufelsaustreibung bei einer anderen Frau
6. Heilung eines Fallsüchtigen
7. Heilung einer Frau von langer Krankheit
8. Stortavision
9. Rettung von Todkranken
10. Himmlische Stimmen beim Meßopfer und Enthüllung des Geheimnisses der Trinität
11. Vision mit Christus und Maria beim Gebet
12. Heilung eines Schwerkranken und Erleuchtung seines Schlafgemaches durch den Glanz des Ignatius
13. Erscheinung des Ignatius nach seinem Tod
14. Heilung von Besessenen und Todkranken
15. Weissagungen des Ignatius

Vgl. KÖNIG-NORDHOFF 255f. Inwieweit diese Wundervita die Grenzen der bis dahin praktizierten Propaganda sprengte, liest sich ibid. auf S. 103 wie folgt: «Selbst in seiner auf Wunder konzentrierten kurzen Lebensbeschreibung des Ignatius im Flos Sanctorum geht Ribadeneyra nicht so weit in der Verleugnung der historischen Identität des Ignatius; denn auch da bleibt der Gründung der Gesellschaft Jesu der höchste Rang unter den Wundern. In Rom aber scheint man sich zur selben Zeit (...) in der Hoffnung auf Erfolg bei der Heiligsprechungssache durch im Volk wachsenden Glauben an die Heilkraft des Wundertäters Ignatius ganz einseitig auf die Vorstellung vom Heiligen als Thaumaturgen festgelegt zu haben».

[17] Ibid. 101ff. 255f.; Abb. 283 und 284.

[18] So z.B. der im Kölner Blatt nicht mehr als Häuserfront erkennbare Hintergrund in der siebten Szene.

Aufgrund einiger in Cambridge erhaltener Fragmente hatte Ursula König-Nordhoff 1982 nun die Vermutung ausgesprochen, daß die Wundervita des Ignatius ursprünglich ein ebenfalls 15 Szenen umfassenden Vita-Blatt des Franz Xaver zum Pendant gehabt habe[19]. Diese These findet sich nun in einer vollständig erhaltenen Xaver-Vita bestätigt, die als Gegenstück zur Wundervita des Ignatius bei Bussemacher erschien (Abb. 3). Der nach links blikkende Franz Xaver kniet gleichfalls vor einer Nische und ist durch seinen typischen Handgestus kenntlich gemacht. Um das Mittelbild reihen sich, dem Ignatius-Bild entsprechend, die 15 Szenen, welche die (Wunder-) Taten des Missionars schildern[20]. Die Szenen im einzelnen (im Uhrzeigersinn, beginnend von oben rechts neben der Kartusche):

1. Aussendung nach Indien
2. Franz wird durch göttliche Fügung von Krankheit und Auszehrung geheilt[21]
3. Heilung von Kranken, Sterbenden und Besessenen[22]
4. Erweckung eines Toten am Kap Komorin[23]
5. Körperliche Schmerzunempfindlichkeit während der Meditation[24]
6. Erweckung eines ertrunkenen Jungen
7. Erweckung eines toten Mädchens
8. Entgegnung vieler Fragen der Japaner in einer weisen Antwort
9. Emporschweben vom Boden während der Eucharistie-Feier
10. Bekehrung Tausender von Ungläubigen
11. Franz Xavers Tod
12. Der unverweste Leichnam
13. Wohlgeruch des unverwesten Leichnams
14. Krankenheilung durch Berührung des Leichnams
15. Austreibung von Dämonen mit dem Brevier Franz Xavers.

Die von König-Nordhoff 1982 veröffentlichten Fragmente[25] sind völlig identisch mit den Szenen «Franz Xavers Tod» (11. Medaillon) und «der unverweste Leichnam» (12. Medaillon) der Kölner Version und zeugen somit

---

[19] KÖNIG-NORDHOFF 106 mit Abb. 288.

[20] Zu den angeblichen Wundertaten Franz Xavers siehe SCHURHAMMER, *Xaveriusforschung* 153ff. (ad Ribadeneiras Darstellung); DERS., *Franz Xaver*, passim: DERS., *Xaveriuslegenden und Wunder kritisch untersucht*, in: AHSI 32 (1963) 179ff.

[21] Vermutlich handelt es sich hierbei um die Fieberkrankheit, die ihn im Januar 1542 auf dem Weg nach Indien überkommen hatte. Vgl. SCHURHAMMER, *Franz Xaver* 2/1 95f.

[22] Zur Frage der Wundertätigkeit Franz Xavers im allgemeinen vgl. die in Anm. 20 angegebene Literatur.

[23] Speziell zu den angeblichen Totenerweckungen: SCHURHAMMER, *Xaveriuslegenden und Wunder* 181ff.

[24] Diese Begebenheit wird in Pedro de Ribadeneiras Xaver-Vita, die das siebte Kapitel im vierten Buch seiner Ignatius-Biographie (die erste offizielle Ausg. erschien 1583 in Madrid unter dem Titel *Vida del P. Ignacio de Loyola*, etc.) ausmacht, beschrieben: Auf seinen Fußmärschen in Japan, heißt es dort, habe sich der Pater oftmals die Füße an Dornen blutig getreten, ohne den geringsten Schmerz zu verspüren, da er mit seinen Gedanken ganz bei Gott gewesen sei.

[25] KÖNIG-NORDHOFF, Abb. 288.

von eben derselben Herkunft aus dem Verlag Bussemachers[26]. Wenn (wie oben dargelegt wurde) die Kölner Wundervita des Ignatius lediglich eine Kopie nach dem Vorbild des Monogrammisten «PF» darstellt, so darf auch der Xaver-Stich nicht als die originäre Fassung betrachtet werden; mit aller Wahrscheinlichkeit hatte bereits der Monogrammist das entsprechende Pendant geschaffen, das in Köln lediglich kopiert wurde.

Mit der vollständig erhaltenen Wundervita Franz Xavers wird deutlich, daß das im Laufe der Kanonisationskampagne für Ignatius ersonnene Bild des unermüdlichen Wundertäters auf der Ebene der breitenwirksamen bildlichen Präsentation unbedenklich auch auf die Person des Missionars übertragen wurde.

In den eigenen Reihen der Gesellschaft Jesu galten indessen ganz andere Maßstäbe: Als etwa Pedro de Ribadeneira in seiner 1583 erstmals für die Öffentlichkeit gedruckten Ignatius-Biographie in einem eigenen Kapitel[27] über Franz Xaver alle möglichen Mirakelgeschichten – darunter auch die angeblichen Totenerweckungen – aufführte, erregte er damit den Protest seiner Ordensgenossen Manuel Teixeira und Alexander Valignani, die sich gleichfalls angeschickt hatten, das Leben des Missionars nachzuzeichnen[28].

Wenn den bildlichen Wunderviten ursprünglich vor allem die Aufgabe zukam, auf breiter Basis auf die Kanonisation der beiden Patres hinzuwirken, so sind die hier betrachteten Kölner Versionen jedoch allem Anschein nach erst in der Zeit nach der Heiligsprechung geschaffen worden; einen Aufschluß zur ihrer zeitlichen Stellung gestatten die Unterschriften unter den Mittelbildern, die Ignatius bzw. Franz als «S» (= «Sanctus») bezeichnen. Wenngleich schon vor 1622 dieser Titulus auf einigen wenigen Blättern in einer Ignatius-Vita erschien[29], so dürfte diese Bezeichnung an solch prominenter Stelle wohl kaum vor der tatsächlichen Heiligsprechung der beiden Jesuiten verwandt worden sein, zumal deren frühe bildliche Charakterisierung als Wunderheilige ein an sich schon kühnes Unterfangen darstellte. So wandelte denn auch Francesco Villamena erst im zweiten Zustand seiner Wundervita-Ausgabe aus dem Jahre 1625 das vor der Kanonisation gebrauchte «BEATVS» in ein «SA(NC)TVS» um[30]. Es ist demnach kaum anzunehmen, daß die beiden Kölner Wunderviten vor dem März 1622 herausgebracht wurden.

---

[26] König-Nordhoff betrachtete auf S. 256 die Fragmente noch als Teile eines mutmaßlichen Prototyps für ein verlorengegangenes Xaver-Bild des Monogrammisten «PF». Ihre Beobachtung, daß die Entwürfe und die Strichtechnik des Xaver-Blattes primitiver sind als im Ignatius-Blatt des Monogrammisten, hätten diese Hypothese sowie ihre andere Vermutung, das Xaver-Blatt sei vielleicht doch von «PF» selbst gestochen, von vornherein ausschließen müssen.

[27] Siehe oben, Anm. 24.

[28] SCHURHAMMER, *Xaveriusforschung* 153ff. An den Totenerweckungungen sollte Ribadeneira indessen noch in der revidierten Darstellung im zweiten Teil seiner *Flos Sanctorum* (Madrid 1601) festhalten.

[29] Auf Blättern für *private* Zwecke konnte der Titulus «Sanctus» bereits kurz nach Ignatius' Tod verwendet werden. Vgl. KÖNIG-NORDHOFF 65.

[30] Ibid., Abb. 289.

SUMARIO

Juan III, rey de Portugal (1502-1557) tomó la iniciativa de la causa de canonización de Francisco Javier, pocos años después de la muerte de este jesuita. El proceso adquirió mayor fuerza con la introducción de la causa del fundador de la Compañía de Jesús, Ignacio de Loyola, que se concluyó con la canonización de los dos el 12 marzo 1622. La propaganda – criticada aun dentro de la misma Orden – se realizó también con instrumentos artísticos, como p.e. representaciones de los dos juntos o con las llamadas «vidas en imágenes», que siguieron la tradición histórica y fueron muy difundidas por la imprenta.

Después del primer tentativo de canonización en 1595, que no tuvo éxito, se procuró crear una imagen de Ignacio de Loyola como un santo de milagros, un taumaturgo. Desde fines del siglo 16 se creó la «vida de milagros», incisa en cobre (tav. 1). Algo semejante, hasta ahora desconocido, grabado en Colonia (tav. 3), confirma la suposición de U. König-Nodrhoff de 1982, que contemporaneamente con la de Ignacio fue publicada una tal «vida de milagros» de Francisco Javier, que representa al misionero como un taumaturgo que habría también resucitado un muerto – noticia muy discutida por los jesuitas de entonces.

La comparación de la Vida de Ignacio, de Colonia (tav. 1) con el grabado del monogramista «PF» (tav. 2) demuestra que esta incisión es la original, que fue copiada en la Provincia Renana. Se debe presuponer que la «Vida del Javier» de Colonia es de hecho una imitación de la obra del mismo monogramista, del cual, sin embargo, no se conoce el original. Las vidas de Loyola y de Javier, de Colonia, señalan a los dos – al contrario del original – con una «S» (= santo); han sido, por lo tanto, publicadas verosimilmente después de la canonización de 1622.

AD MAIOREM DEI GLORIAM

S. IGNATIVS LOIOLA FVNDATOR SOCIETATIS IESV

Abb. 1: Wundervita des hl. Ignatius. Kupferstich, bez.: «Johan Bußmecher excudit». Köln, Wallraf-Richartz-Museum, Graphische Sammlung (Rheinisches Bildarchiv, Neg. 204 346).



Abb. 2: Wundervita des hl. Ignatius. Kupferstich, bez.: «PF». Wien, Österreichische Nationalbibliothek (Bildarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek, Wien, Neg. 164.204:52).

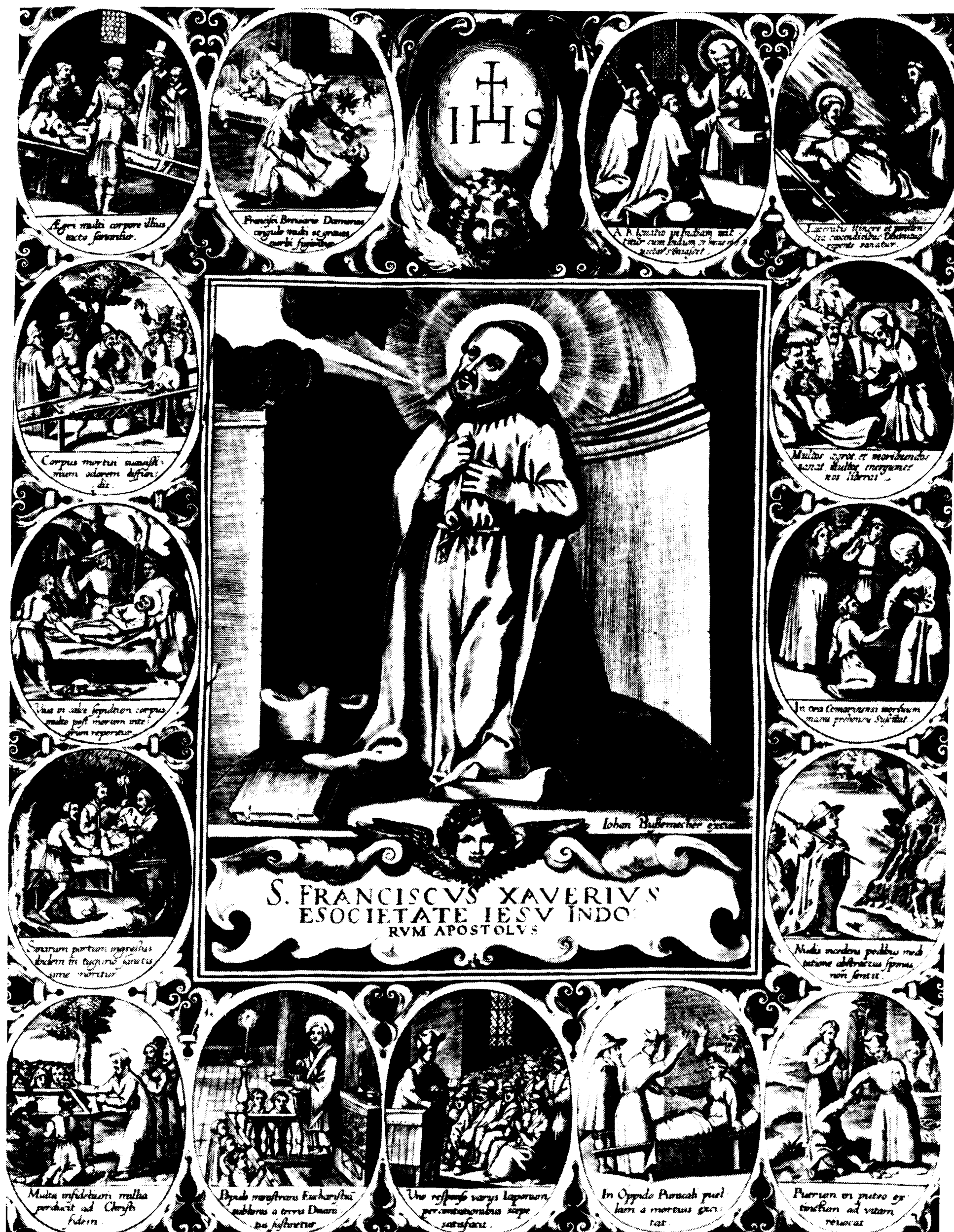


Abb. 3: Wundervita des hl. Franz Xaver. Kupferstich, bez.: «Iohan Bußemacher excudit». Köln, Wallraf-Richartz-Museum, Graphische Sammlung (Rheinisches Bildarchiv, Neg. 204 347).

THE OBSERVATIONS OF COMETS BY VALENTINE STANSEL, A SEVENTEENTH CENTURY MISSIONARY IN BRAZIL

JUAN CASANOVAS, S.J., SPECOLA VATICANA, AND

PHILIP C. KEENAN, THE OHIO STATE UNIVERSITY

1. *Introduction*

The name of Valentine Stansel became known to most contemporaries only through the inclusion of his vivid description of the southern comet of 1668 in Book III of Newton's Principia. During his 42 years of service in the Jesuit province of Bahia, Brazil (1663-1705), his astronomical observations were made with relatively simple instruments, but his lifelong enthusiasm for astronomy led to the independent discovery and careful observation of at least four comets[1].

Christened Valentine Stansel when he was born in 1621 near Olmutz, Moravia (now Olomouc), he was trained in theology, mathematics, and classical astronomy at the University of Olmutz and at what is now the Charles University of Prague, which had been founded by Charles IV in 1348, but did not become permanently a Catholic university until 1622, after the capture of Prague by the forces of the Holy Roman Emperor Ferdinand[2]. Stansel had joined the Society of Jesus in 1637, the year before he began his training at Prague. From then until 1655 he continued his studies and also taught courses in grammar and mathematics, which included astronomy[3].

The bare record of his appointments does not reveal how deeply he was interested in astronomy even in these early years. His two known pub-

---

[1] The earlier observations of Georg Marggraf (Marcgrav) at Pernambuco (Recife) were mostly lost after his early death. In 1637 Marggraf had joined the group of scholars brought to Pernambuco by Prince Maurice of Nassau during the Dutch occupation of northern Brasil and had established an observatory on the roof of the Governor's mansion. When the Dutch were forced to withdraw from Pernambuco in 1644, Marggraf returned to Europe with Prince Maurice, presumably taking his instruments with him. Part of his great work on the flora and fauna of Brazil, *Historia Naturalis Brasiliae,* was published by Willem Piso, Amsterdam, 1648 and 1658, but only a few of his astronomical observations, those of solar eclipses, were included. Although Stansel was apparently in Recife for some time around 1689, there is nothing to indicate that he knew of Marggraf's work, or that any traces of the latter's observatory remained.

[2] The very brief summary of Stansel's life in SOMMERVOGEL VII 1482, was somewhat extended by Serafim LEITE, *Historia da Companhia de Jesus no Brasil* VIII (Rio de Janeiro 1949) 208-210.

[3] Fr. Gramatowski from the staff of the Archives of the Society of Jesus (in Rome) has kindly searched the «catalogues» of the Jesuit Province of Bohemia and provided us with the entries for Stansel (with various spellings) from 1638 to 1657. Between 1640 and 1651 he was regularly listed as either student or professor at Prague, and in 1655 as professor of mathematics at Olmutz. The last two entries for him read:

1656 In India Orientali (143v)

1657 Manet extra Provinciam (165v)

lications from this period were «Dioptra Geodetica» (in which he included a description of a simple pointing device for measuring angles), and a crude chart of the surface of the moon[4].

It was presumably in 1656 or 1657 that Stansel moved to Portugal, having applied for missionary service in the East Indies. In this aim he evidently experienced difficulties, for he remained there for about six years, studying and teaching at Elvas and the Aula de Esfera do Collegio de San Antão (Lisbon). Using the Portugese form of his name, Valentim Estamcel, he published a little book, *Orbe Affonsino*[5] describing the use of a vertical sundial to which he gave that name. Also from that period there is a manuscript in the National Library at Lisbon of a treatise on navigation entitled *Tiphys Lusitano o Regimento Nautico Novo*. Two chapters of this work, containing a catalog of observations made by navigators, chiefly Portuguese, on the variations of the compass, were published by Joaquim de Carvalho in 1944[6].

Finally, in June of 1663 Stansel was permitted to join a group of twelve Jesuit missionaries sailing for Brazil. There he spent the remaining 42 years of his life, almost all of it at the Jesuit headquarters in Salvador, province of Bahia.

2. *Comet of 1664*

In Bahia, Stansel's enthusiasm for astronomy remained undiminished and became concentrated on comets after his independent discovery of the comet of 1664. This comet had been seen in Spain in November, but since there were no newspapers in Brazil (the first printing press permitted to operate there was brought to Rio de Janeiro in 1808), word of the apparition had evidently not reached Bahia by the night of December 12.

It was after midnight of that night that Stansel went out of his rooms to look at the stars. In his words

> « ... the day December 13, at the second hour past midnight; in the silence, curious about that immensity, I turned my eyes and spirit towards the expanse of heaven ... When over the eastern horizon, very small to the eye, a body weak in light, in fact a comet appeared before my eyes, in the constellation Corvus, below the eye and the beak, at this time diffuse in light ... »[7]

On that night he had no instruments with him, which was unfortunate, since it was only near the same date that useful measurements of the comet's

---

[4] K. A. F. FISCHER, *Die Astronomie und die Naturwissenschaften in Mähren*, Bohemia 24, No. 1, (1983) 38; O. VAN DE VYVER, S.J., *Lunar Maps of the XVII Century*. Pubs. Specola Vaticana 1 (1971) 69. Van de Vyver reproduces Stansel's drawing.

[5] *Orbe Affonsino, ou Horoscopio Universal* (Evora 1658).

[6] Joaquim DO CARVALHO in Biblios 19 (1943) 438.

[7] Our translation, from p. 3 of *Legatus Uranicus ex Orbe novum Veterem, hoc est Observationes Americanae Cometarum. R. P. Valentino Stansel et Mathesi Pragensis* (Prague, Universitatis Carolo Ferdinano 1683). Unless another work is specified, the page references that follow refer to this volume. We reproduce the title page in Figure 1.

position began to be made in Europe. It was not until December 16 that Stansel was able to « ... return diligently to the new phenomenon with precise instruments of every kind»[8]. He measured the position of the comet's head through December and January, but after February 5 he found the comet too faint for precise measurement. During the last ten days of December, when the comet was brightest, he made estimates also of the length and position of the tail.

These observations had to wait nineteen years for publication, in the book *Legatus Uranicus*: issued in Prague in 1683 with the collaboration of the Jesuit astronomers in Prague[9]. A consequence of this delay was that his observations were not of use to the European astronomers who were vigorously discussing the distances and paths of the several bright comets of the 17th century. Thus Count Stanislaw de Lubienitz (Lubieniecki) omitted mention of Stansel in his enormous, though uncritical, compilation, the *Theatrum Cometicum*, of all the observations of the comets of 1664 that he could unearth by correspondence with astronomers (and others) known to him[10].

Stansel's measurements must have been less precise than those made by Hevelius with his mural quadrant and other large instruments (and used by Halley in his first orbits of the comets of 1607 [Halley] and 1664). Although it is well known thatTycho's observations with his large fixed instruments had a mean error of only about 1', his earlier positions measured with a cross-staff or a triquetum were uncertain by 4', and there is no reason to think that Stansel's observations were more accurate. Nevertheless, it is of interest to see how Stansel attempted to use and interpret his data, particularly since his observations seem to have been the only systematic ones made in South America in those years.

The observations of Dec. 16, 1664 are given in sufficient detail to show that Stansel followed the common practice of Tycho Brahe and other astronomers of the 16th and 17th centuries in determining positions[11]. For example, on December 16 he measured the angular distance from the comet to Spica (α Vir) and to α Crucis, and having the ecliptic coordinates of these stars he solved the spherical triangles to obtain the latitude and longitude of the comet:

$b = 25^0\ 40'$ S
$l = 4^0\ 54'$ of Libra.

He then converted to equatorial coordinates, obtaining for the declination:

$\delta = -25^0\ 20'$

---

[8] Ibid. 7. Stansel does not state here what instruments he used to measure the position of the comet, but in his more popular book: *Uranophilus per Mundum Sidercum Peregrinitis Extases* (Author Valentino Estancel. Ghent and Antwerp 1685), he gave drawings showing observations of altitudes being made with a triquetum, or three-stars, as designed by Regiomontanus.

[9] The phrase, «et a Mathesis Pragenis» on the title page (Fig. 1) refers to these collaborators in Prague who contributed observations or helped in the publication of the work.

[10] Stanisław LUBINIECKY, *Theatrum Cometicum* (Amsterdam, F. Cuperuum, 1666-68). Count Lubinieck was a Polish nobleman, author also of a history of Lutheranism in Poland. Living in exile in Hamburg, he was poisoned in 1675.

[11] The methods are described in considerable detail, for example, by M. PINGRÉ, *Cometographie ou Traite Historique et Theorique des Cometes* II (Paris 1784).

Similar observations on later days allowed him to compute the mean daily motion of the comet, but the error in these estimates is uncertain, for he often stated the local time of observation only to the nearest hour, if at all. The daily motion, which on Dec. 17 was given as about 13' per hour increased rapidly as the comet swept past the earth during the last week of December, and amounted to about 30' per hour on Dec 28/29.

Stansel does not state the epoch to which his positions are referred, but it presumably is that of the star catalogues that he used. For some stars (Spica, Regulus – Cor Leonis) he specifically mentions Tycho's Catalog, and if he had available the most complete list of the stars observed by Tycho, which Kepler published in 1603[12], the position refer to the equinox of 1600. For a few comparison stars (Sirius), however, he refers to Clavius.

The dates and times for which Stansel gives actual positions are shown in Table 1.

Table 1

Comet of 1664

Date	Hour	Latitude	Longitude	Declination
1664 Dec. 16	3^h morn.	-25° 40'	4° 54' Libra	-25° 20'
17	3^h	-27° 41'	3° 01' Libra	-25° 41'
18	—	-27° 25'	28° 41' Virgo	-28° 22'
21	4^h	-29° 42'	25° 10' Virgo	-25° 10'
22	—	-31° 10'	24° 40' Virgo	-26° 50'
25	3^h	-41° 02'	8° 15' Virgo	-29° 23'
28	9^h evening	-49° 12'	13° 16' Cancer	-26° 09'
28	1^h past midnight	-48° 23'	10° 41' Cancer	-25° 25'
29	—	-44° 23'	23° 29' Gemini	-20° 59'
30	10^h evening	-38° 28'	9° 04' Gemini	-16° 11'
1665 Jan. 1	9^h evening	-26° 59'	22° 24' Taurus	-8° 11'
3	8 $1/2^h$ evening	-17° 38'	14° 32' Taurus	-0° 39'
4	8 evening	-14° 56'	10° 05' Taurus	+ 1° 50'
6	7 3/4 evening	-9° 50'	5° 48' Taurus	+ 4° 12'
7	7 evening	-8° 17'	4° 16' Taurus	+ 5° 10'
8	8^h evening	-7° 38'	2° 43' Taurus	+ 5° 34'
12	8^h evening	-2° 10'	29° 25' Aries	+ 9° 34'
17	8^h evening	+ 1° 23'	271° 06' Aries	+ 11° 45'
20	8^h evening	+ 3° 27'	26° 56' Aries	+ 13° 37'
26	8^h evening	+ 4° 54'	26° 06' Aries	+ 14° 40'
Feb. 1	8^h evening	+ 5° 35'	24° 14' Aries	+ 14° 43'
5	7^h evening	+ 5 37'	23° 52' Aries	+ 14° 49'

[12] Kepler's reduction of Tycho's catalogs was published as an addendum to the Rudolphine TABLES, *J. Kepler, Gesammelte Werke*. F. Hammer, ed. (Munich 1919) Vol. 10, 105.

There are obvious inconsistencies in the coordinates found for the first few days; afterwards they run more smoothly and agree with the European observations in showing that the greatest southern latitude was reached on December 28. Some of the uncertainties were probably due to the low altitudes of the comet in the east when it could be observed in mid-December, although the southern declination of the comet made it much easier to observe from Bahia, at a latitude of -13°, than from Europe.

Hevelius observed from Dantzig at latitude 54° N, and on December 28, when the comet was more than 29° south of the equator, its meridian altitude at Dantzig was only about 7°. This partly compensated for the instrumental superiority of Hevelius' fixed observatory. Exact comparisons are difficult to make because of the time difference of about four hours between Bahia and eastern Europe. Stansel's latitudes and declinations are some minutes to the north of most of the positions given by European observers for the same dates. This is consistent with our assumption that he did not process the positions of the comparison stars from the epochs of the catalogs of Tycho or Clavius to 1665[13].

More interesting than the measurements themselves is Stansel's attempt to estimate the comet's actual position and motion in space. As a Jesuit writing in the century in which Copernicus' *De Revolutionibus* was placed on the Index of prohibited books (1616) and Galileo forced to abjure his belief in the revolution of the earth (1633), he could not have publicly supported the Copernican theory. Many Jesuits avoided the problem of reconciling the official position of the Church with the evidence for the earth's motion by supporting Tycho Brahe's hypothesis that the sun and the moon moved around the earth, while the five other planets revolved about the sun[14]. Stansel, however, seems never to have had any doubts about the position of the earth at the center of the universe. His diagrams show that he did not even accept the rotation of the earth, but firmly believed in the Ptolemaic theory of the daily motion of the *Primum Mobile* about the earth. In his later popular book, the *Uranophilus Caelestis,* he refers to Copernicus as «unsound»[15].

---

[13] The copies in the British Library and the National Library in Prague of the only published edition of the *Legatus Uranicus* (1683) do not contain a diagram showing the path of the comet in the sky. SOMMERVOGEL VII 1483, item VI 1158, n° 104 under Prague reads «Cometa caudatus Anni M.DC.LXV observatus in Collegio Societ. Iesu Pragae ad S. Clementis Mense Ianuario. Pet. fol., 1 p.». The note following suggests that this sheet, which is a drawing representing the path of the comet from January 1 to 10, 1665, might have been detached from a book, perhaps the *Legatus Uranicus*. We have not been able to learn whether the diagram is still in existence. The suggestion of Sommervogel seems less likely however, in view of the fact that the other 18 geomerical diagrams printed in the book are all carefully referenced on the margins of the pages containing the relevant text. Our microfilm of the British Library copy does not include the diagrams, which were supplied to us by the National Library at Prague.

[14] The situation has been summed up well by Edward Grant in a monograph: *In Defense of the Earth's Centrality and Immobility; Scholastic Reaction to Copernicanism in the Seventeenth Century,* Trans. Am. Phil. Soc., *74*, Part 4, 1984.

[15] The sentence on p. 33 of *Uranophilos Celestis* reads: «Deinde Nicolaus Copernicus insanuit, qui e centro Mundi avulsam, circum Solem gyrari, Planetae instar, asseruit: ...».

On the other hand,his training in Prague, where Tycho and Kepler had taught and worked, did give him some respect for those astronomers. He at least accepted Tycho's evidence that comets were astronomical objects moving beyond the moon, and he applauded Kepler's little book, *Hyperaspistes*, which demolished the arguments by which Claramontius (Chiaramonti) attempted to revive the old ideas that comets were phenomena of the earth's atmosphere[16].

Unfortunately, Stansel accepted also Kepler's opinion that comets always travelled in straight lines with reference to the background stars, although he was aware of Tycho's doubt[17]. Since the comet of 1664 had already swung around the sun and was moving outward when first observed, it was not surprising that Stansel's positions were not accurate enough to distinguish between a straight line and a nearly parabolic orbit.

The uncertainity of his positions affected also Stansel's attempts to derive parallaxes for the comet. The Portuguese observer Antonio Pimenta had published his observations of the same comet promptly in 1665[18] and Stansel makes several references to this work. On December 25, Pimenta had recorded the declination of the comet -30° 03' 41", as viewed from the center of the earth. Stansel estimated his own time of observation on that morning as about 5 hours (Lisbon time), and since Pimenta had made his observations on other days at about this time, concluded that « ... his observation did not differ greatly from ours in time». (p. 79).

Stansel had adopted a difference of longitude between Lisbon and Bahia of 25°, whereas it is actually 29° 22', but fortunately the motion of the comet, though rapid at this time, was almost entirely in right ascension. At any rate, Stansel derived a declination of -29° 23' (p. 77) from his observations, and took the difference, 40' 41" as representing the horizontal parallax of the comet. This gave him a distance of 238,695 (sic!) Italian miles, but evidently realizing that this precise figure did not mean very much, concluded merely that « ... the comets cannot be in the sphere of Jupiter, still less than that of Saturn. but that most are in the sphere of Mercury». (p. 78).

Pimenta had adopted a parallax of 1 1/2' for the comet of 1664, specifically for December 25, but without explaining just how it was derived. He apparently did not attempt to compute a parallax himself, but declared

---

[16] The *Anti-Tychonem* of Claramontius was published in Venice in 1621, and Kepler's reply, *Hyperaspistes adversus scipionis Claromontii,* appeared in Frankfort in 1625. On p. 65 of *Legatus Uranicus* Stansel remarks that Kepler «admirably castigated this insolence».

[17] *Legatus Uranicus*, Ch. 2. On p. 35 Stansel refers to Kepler's early work, *Astronomia Pars Optica* (Frankfurt 1604) Appendix to Ch. 10. Kepler never changed his idea of the rectilinear motion of comets, though Tycho, who had attempted first to compute a circular orbit for the comet of 1577, had gone so far as to say that the orbit might not be « ... exactly circular but somewhat oblong, like the figure commonly called oval ...» (Translation by J. L. E. DREYER, p. 366 of his *A History of Astronomy from Thales to Kepler,* 2nd edition, [Dover, N.Y. 1953]). Tycho's sentence is on p. 162 of Vol. 4, *De Mundi aetherei Recentoribus Phaonomenis. Opera Omnia* ed. by J. L. E. DREYER, 1972.

[18] Antonio PIMENTA, *Sciographia da Nova Prostiniaria e Portentoso Cometa do Anno de 1664* (Lisbon 1665). Our references are to the copy in the Houghton Library, Harvard University.

that all who have examined the observations of himself and others find that «the comet does not have a parallax greater than one minute and a half»[19].

This value is so much less than the estimate made by Stansel that the latter concludes that Pimenta must have made an error, since its distance « ... if indeed we concede to be 2', would surpass the limit which its author writes; it would be by calculation 49,267 terrestrial radii, which is to say that the comet thrusts itself beyond the bounds of the firmament»[20].

Stansel then procedes to try to check Pimenta's results by examining the latter's data on the two days, Dec. 14 and 27, on which Pimenta observed the comet on the meridian. On Dec. 14, Pimenta reported the comet to be only 18' 25" above the star «at the extreme foot of Corvus, in common with Hydra», at meridian passage. This star is βCorvi. Since Pimenta stated that this distance was «corrected for parallax», Stansel argued correctly that he could find the parallax that Pimenta had actually used by adding the observed altitude of the comet, minus 18' 25", to the declination of the star, which would give the co-latitude if the comet had no parallax.

Pimenta gave $\delta = -21^0\ 32'$, for βCrv (which agrees to the nearest minute with the declination computed for 1665 from present catalogues). His altitude for the comet was $30^0\ 07'\ 25''$, giving $30^0\ 07'\ 25'' + 21^0\ 32' - 18'\ 25'' = 51^0\ 21'$, which is just 90 minus the latitude of Lisbon accepted by Stansel. Since Pimenta never stated precisely where he made his observations, this agreement merely shows that the parallax of the comet was indeed small. Stansel, however, used $-21^0\ 09'$ for the declination of βCrv (which he says he obtained from Tycho), and thus naturally finds a discrepancy of 23', which he interprets as an upper limit to the parallax of the comet![21]

For the other date, Dec. 27, Stansel made exactly the same mistake. The comet was then in Argo (now Puppis) and Pimenta gave a declination of $-25^0\ 30'$ for his comparison star. Stansel, however, adopted a declination of $-25^0\ 56'$, which he attributed to Clavius, and again interpreted the difference, 26' as the parallax of the comet[22].

Stansel was familiar also with the accepted methods of estimating parallaxes by observations from a fixed place at different times, assuming the motion of the comet to be along a straight line at constant speed. From his observations on Dec. 29 he derives a distance of 24,225 leagues, which he remarks places the comet closer than the moon on that date. On the other hand, on December 17, when the comet was still approaching the earth, he concluded that it was beyond the moon, near the sphere of Mercury. By January 1665, he estimated that the comet had receded to the sphere of Venus.

---

[19] PIMENTA, *Sciographia* 8 9) He quotes the same parallax, not more than 1 1/2', elsewhere, as on p. 78.

[20] P. 78. The words in the original read «Cometum extra firmamenti cancellos protrudere».

[21] In the appendix to his 1588 observations (*Opera Omnia*, Vol. 12, 265) Tycho Brahe gave a declination of $-21^0\ 05'$ from β Corvi which he referred to as «Sequens lucidarum in quadrato inferiorum». Stansels' value would be consistent with this if he was using coordinates for about 1600.

[22] P. 80.

On the 8th and 9th of February the daily motion of the comet was less than 15', and Stansel argued reasonably that the parallax was much smaller than this. He does not say how he estimated the horizontal parallax on these dates, but adopts a value of 3' 45". This gave him a distance of 896 terrestrial redii, and since he accepted Clavius' estimate of the distance of the sun as 1168 radii, he concluded that the comet had receded almost as far as the solar sphere («concavo»)[23].

In terms of the dimensions accepted for the solar system in the early seventeenth century, Stansel's estimates were fairly consistent. Even his bias in favor of a parallax of the order of 20' for the comet in December was not surprising when we consider that even such able astronomers as Hevelius were estimating parallaxes of that amount or more for comets in the middle of the 17th century[24].

3. *Comet of 1665*

As Stansel wrote «Scarcely had the older one disappeared from view and from the heavens, when the succeeding year 1665 another one shone forth in the constellation Antinous, first visible to us on March 24 ...»[25] This was a much fainter comet, and Stansel cites that fact, along with bad weather in Bahia, as making observation of it difficult. He describes the tail as being divided through Pegasus and near the head of Andromeda, where it was lost in the morning twilight. From its failure to be seen in the west, on the other side of the sun, he concludes that the tail disappeared in Perseus.

Stansel mentions his colleague, P. Jacob Roland[26], as joining him in measuring the positions of the comet (at least on March 28, 1665). The positions derived are given in Table II.

Table 2

Comet of 1665

Date	Hour	R.A.	Decl.
March 26	3^h past midnight	298° 35' 51"	+0° 34' 17"
27	4^h1/2 before day	301° 28' 53"	+2° 23' 53"
28	4^h in morning	303° 28' 12"	+3° 21' 02"
29	4^h before sunrise	306° 25' 23"	+4° 51' 04"
30	5^h1/2 before sunrise	309° 34' 38"	+6° 41' 46"
April 1	4^h in morning	315° 56' 33"	+10° 11' 37"
2	4^h in morning	319° 22' 41"	+15° 06' 45"
4	5^h in morning	327° 36' 26"	+15° 06' 45"
6	5^h in morning	334° 50' 15"	+15° 34' 08"
12	5^h in morning	359° 15' 00"	+24° 18' 58"

---

[23] Pp. 85-89. His Fig. XII illustrates horizontal parallax. Stansel took the earth's semidiameter to be 1416 Spanish leagues, or 3035 Italian miles.

[24] According to M. DELAMBRE, *Astronomie Moderne,* Vol. 2, 446 1821, Hevelius in his *Cometographia* of 1668 estimated that the parallax of the comet of 1652 decreased from 31' 15" to 0' 9" during his period of observation.

[25] Pp. 101-148. Antinous is the name of a constellation that is no longer recognized. Its stars are now included as part of Aquila.

[26] Jacob Roland, * 5.1.1633, Amsterdam; SJ 26.9.1658, Prov. Fl.-Belg. ARSI *Fl.-Belg. 21* 36v; † 1684, Isle of S. Tomé. J. FEJÉR, *Defuncti secundi saeculi S.I.* 4 (Roma 1989) 265.

[illegible]

URANICUS

EX

Orbe novo in Veterem,

hoc est.

Observationes Americanæ

COMETARUM

factæ, conscriptæ ac in Europam missæ

A

R. P. VALENTINO STANSEL

è Societate JESU, quondam Pragæ ac Olomucij Mathematum Professore, nunc Apostolico in Indijs Missionario.

Et à

Mathesi Pragensi

In Collegio Societatis JESU ad S. Clementem Cum Auctario Observationum Europearum Astrophilorum bono majoríque lumini in lucem datæ.

****

PRAGÆ, Typis Universitatis Carolo Ferdinan; in Collegio Societatis JESU, ad S. Clementem Anno M. DC. LXXXIII.

The seconds of arc are scarcely significant! After April 12, Stansel could not observe the comet from Bahia, as it was passing through Aries and was hidden by the light of dawn.

Although he admitted that a good determination of the parallax of that comet was not feasible, he did attempt to make an estimate (on a date which is not made clear). He noted that the comet rose at the same time as a star, but two hours later, when the star was 30⁰ above the horizon, the altitude of the comet was 20' lower. By neglecting the motion of the comet, he estimated its distance as 453,897 Italian miles, which would put it near the spheres of Mercury and Venus[27]. His geometry seems to be faulty, leading to an overestimate of the distance, but since he admits that the neglect of the comet's motion was unrealistic, this does not make much difference. What he was measuring was primarily the motion of the comet in two hours.

The last section of the *Legatus Uranicus,* labelled «Auctarium», (addition), contains the contribution of the Bohemian astronomers. It is a summary of the European observations of the comet of 1664, along with a brief mention of the great comet of 1680[28]. There is nothing to suggest that Stansel made any observations of this later comet.

4. *Comet of 1668*

Before this publication of the *Legatus Uranicus,* Stansel achieved some fame in Europe, not by measuring positions, but by his description of the unusual comet of 1668. This was one of those comets that arrive and depart on the other side of the sun, and can be seen from the earth for only a few days as they sweep around the sun.

On March 5, 1668 Stansel was among those looking west across the Bay of All Saints just after sunset. Low in the southwest was a comet with a spectacular tail stretching almost horizontally. On the previous evening it had presumably been too close to the sun to be seen. The head was small and inconspicuous, but so bright was the tail that it could be seen reflected in the water of the bay, Stansel wrote a description of the comet and sent it to the editor of *Il Giornale dei Letterati* in Rome, who published the account in Italian in the issue of September 31, 1673 (sic)[29]. He added that the same comet was seen from the coast of Africa near the Cape of Good Hope by P. Pedro Zuzarte[30], Jesuit Rector of Macau. Stansel noted that the comet could be seen for only three nights before disappearing again near the sun.

---

[27] Pp. 107 108.

[28] The Bohemian observations cover pp. 121-167, with only pp. 156-157 devoted to the comet of 1680. In the copy of the *Legatus Uranicus* in the British Library the title page is preceded by a chart showing the path of the comet of 1680 among the stars, but it does not seem to represent the Bohemian observations, and may belong to another work. It was drawn by Joachim Wichman at Hamburg.

[29] There were two short-lived journals called *Il Giornale dei Letterati.* Both were published in Rome, one by F. Nazzari from 1668 to 1679, and the other by G. C. Ciampini from 1675 to 1681. Stansel's letter was to Nazari.

[30] Pedro Zuzarte, * c.1617, Lisboa; SJ 1634, Prov. Lusit. ARSI *Lusit. 44* 580; † 28.2.1688, Lisboa. FEJÉR II/5 374.

This issue of the Giornale was seen by Christian Huyghens, who was working in Paris in spite of the intermittent warfare between Holland and France. Since the head of this comet had not been seen by observers north of Bologna, Huyghens was struck by Stansel's vivid description. He translated the article into English, and sent it in the form of a letter to the Royal Society of London. It was published in the *Philosophical Transactions* 9 (1674) 91, and attracted the attention of Newton. At that time Newton was working on his *Principia*, and in Part III of that work he wanted to include a discussion of the nature of comets. He was convinced that the tails of comets were made up of matter evaporated from the head by the heat of the sun, and argued that therefore the heads were least conspicuous when the tails were most spectacular. Stansels observation fit this prediction perfectly, and Newton devoted a half page of the *Principia* to a summary of it[31].

Stansel himself, after devoting several papers of the Legatus Uranicus to describing all the theories of comets' tails put forth by authorities ancient, medieval, and contemporary[32], accepted the view that the tails were merely rays of sunlight refracted into a narrow beam by the matter in the head. It is ironical that Newton used Stansel's observation to help disprove the theory believed by Stansel!

5. *The Comet of 1689*

It is curious that Stansel is not known to have measured positions of the bright southern comet of 1686, which according to Pingré, was observed throughout August from Para[33], and had a head of the 1st magnitude with a tail 18⁰ long.

Although Stansel was nearing seventy years of age in 1689, he evidently had not lost any of his enthusiasm for astronomy, for in the Biblioteca Nacional de Lisboa, there is a manuscript describing the comet of that year[34]. Although it is unsigned, both Leite[35] and Abrão de Morais[36] attribute it

---

[31] In Cajori's revision of Motte's translation of the *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, the reference to Stansel is on p. 531. Newton introduced the paragraph by remarking «And, for the same reason, I find, that the heads of other comets, which did put forth tails of the greatest bulk and splendor, have appeared but obscure and small».

[32] The discussion takes up most of pp. 44-61, where Stansel quotes extensively from authors from Cornelius Gemma to Riccioli, Gabaeus, Cysat and Pimenta on the nature of cometary tails.

[33] M. PINGRÉ, *Cometographie ou Traité Historique e Theorique des Cometes* (Paris Imp. Royale 1724) Vol. II 28.

[34] The text was published by Vicente Ferrer de Barros Wanderley de Araujo in Revista do Instituto Arqueologico e Geographico Pernambucaeno, 16 (1911 to 1914) 69. The title of the paper is *Discurso astronomico sobre o Cometa aparecido en Pernambuco no dia 6 Dezembro de 1689*.

[35] Serafim Leite, * 6.4.1890, S. João de Madeira; SI 30.7.1914, Prov. Lusit.; † 27.12.1969, Rome. AHSI 39 (1970) 461-462.

[36] The article on history of astronomy in Brazil by Abrão de Morais, which forms Ch. 2 of *As Ciencias no Brazil*, by Fernando DE ACEVEDA (Rio de Janeiro), Ed. Melhorementus, reviews and extends the bibliography of Stansel's works given by Leite. The latter (LEITE VIII 209) had cited Stansel's predictions for Pernambuco regarding eclipses of the sun as evidence that he was in Pernambuco in the later 1680's, supported by the testimony of two contemporary physicians. Abrazo de Morãis attributes the article to Stansel on internal evidence: reference to the Book of Daniel, on which Stansel had written a commentary, and to earlier comets observed by him.

convincingly to Stansel. In support of this we can add the fact that in both the *Discurso* and Stansel's popular book the *Uranophilus Caelestis* of 1685, the author appeals to Urania (muse of astronomy) to explain to him the astral significance of comets. In both works he refers to her as «my Urania».

The opening paragraph reads: «Astronomical discourse on the stupendous and fatal comet, or announcement sent to mortals by Divine Providence, and which was first seen on the 6th of December of the year 1689 at daybreak in this our eastern horizon of Pernambuco at an altitude of 8^0 in the sign of Scorpio»[37].

Although Pingré[38] mentions that the comet was seen as early as December 4 from several Dutch ships in the East Indies, Stansel was not only an independent discoverer, but his observations of December 6 were the first to give even approximate positions, since Richard's observations at Pondicheri began on December 8.

Stansel's manuscript contains only rough positions, probably because of either failing eyesight, or the lack of his instruments at Pernambuco. For example, he states that when first seen on December 6, the head was « ... close to the brightest of the three stars that form the head of Scorpio, having latitude 5^0 N and longitude 24»[39]. He followed the comet through the month of December until it disappeared in Argo. In the absence of actual measures of parallax, the author argues from the rate at which the comet travelled through the sky that it must be more distant than the moon, and probably moved between the sphere of Mercury and that of Venus.

Much of the discussion in the *Discurso* is concerned with the origin of comets. In the *Legatus Uranicus* Stansel had accepted the views of Pimenta and others that comets are formed from material («effluvia») from the planets. In 1689, he noticed that Saturn had been in conjunction with the sun near the part of the sky in which the comet first appeared. This led him to conclude that it was the interaction of Saturn and the sun which had generated the comet. He thought that this theory was supported by observations of earlier comets, particularly that of 1686 which had been discovered in Orion shortly after a conjunction between Jupiter and Saturn[40].

It is interesting to note that Stansel's concern with the astrological significance of comets seemed to increase as he got older. The *Legatus Uranicus* is essentialy an astronomical work with almost no mention of astrology, but in his popular book, the *Uranophilus Caelestis Peregrinus,* published in 1685, he blamed the comet of 1664 for epidemics in Africa and elsewhere[41]. The *Discurso* likewise refers to the comet of 1689 as «fatal», and one to be feared throughout the world[42].

---

[37] *Discurso Astronomico* 62. Our translation.
[38] PINGRÉ Vol. II.
[39] *Discurso* 64. The bright star is presumably β Sco.
[40] *Discurso* 65 66.
[41] *Uranophilus Caelestis* 44.
[42] *Discurso* 70.

There are mentions of other astronomical phenomena, such as eclipses, by Stancel, particularly in the *Uranophilus Caelestis Peregrinus,* but his only significant observations in Brazil were of comets. He was not original in his interpretations, and at times he made naive mistakes, as we have shown, but we should not forget that he worked for the last forty-two years of his life without any direct personal contact with other scientists. He referred to himself as *Uranophilus* – Lover of the Heavens, and his real achievement was to bring some knowledge and fondness for the stars to a community where science was of little interest.

SUMARIO

El nombre de Valentín Stansel es conocido porque su descripción del cometa de 1668 ha sido incluida en el *Principia Mathematica* de Newton. Stansel nació en Olomouc, Moravia, en 1621. Entró en la Compañía de Jesús en 1637. Estudió en la universidad de su ciudad natal y luego en la de Praga.

Ya desde el principio, mostró afición a la astronomía. Publicó mientras enseñaba matemáticas un libro con el título *Dioptra Geodetica* y un mapa de la Luna.

En 1657 se trasladó a Portugal. Terminados sus estudios enseñó en el colegio de San António de Lisboa, donde publicó su *Orbe Affonsino* y el *Regimento Nautico Novo*. En 1663 pasó finalmente al Brasil donde permaneció por 42 años hasta su muerte. Estuvo destinado al colegio de Salvador, Bahía. Fue allí donde observó el cometa de 1663, luego el de 1664, el de 1668 y otro en 1669. Publicó sus observaciones en su libro *Legatus Uranicus* publicado en Praga en 1683. Stansel era ya conocido en Europa aun antes de la publicación de este libro. Había publicado en el *Giornale de Letterati,* en 1673, una viva descripción del cometa de 1668, la cual llamó la atención de Christian Huyghens. Este envió un resumen en forma epistolar a Londres para ser publicado en el *Philosophical Transactions,* 1674. Esta publicación llamó la atención de Isaac Newton, porque confirmaba su teoría de la naturaleza de estos objetos celestes.

Sus observaciones fueron hechas con instrumentos modestos, pero a pesar de ello fueron útiles para el estudio de los cometas. Intentó determinar el movimiento y posición interplanetaria de los mismos usando el método de la paralaje según el astrónomo danés Tycho Brahe. En su interpretación sigue el sistema cosmológico de este astrónomo, como era frecuente entre los jesuítas de la época, en parte por el decreto contra el copernicanismo de 1615 y en parte porque era una época de incertidumbre en espera de las pruebas definitivas.

BIBLIOGRAPHICA

CONSPECTUS BIBLIOGRAPHICI

A TRAVÉS DE LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA

MIGUEL BATLLORI S.I. – Roma.

Todas la periodizaciones son más o menos convencionales, pero mucho más cuando se habla de época contemporánea. En primer lugar porque los términos cronológicos de ésta tienden a acercarse cada vez más a nuestro tiempo: muchos la hacen ya comenzar en torno al año 1900, y no en los de la Revolución Francesa, como hasta hace muy poco se acostumbraba, y no sin serios motivos, que ahora han venido a cobrar más fuerza. Además, lo que para todo este período puede ser más o menos contemporáneo, dejará de serlo dentro de algunos decenios.

Aquí seguiremos empleando el término «época contemporánea» en su sentido tradicional, desde fines del siglo XVIII hasta nuestros días.

A pesar de los buenos fundamentos que tiene el distinguir entre la época del verdadero jansenismo propiamente dicho – de mediados del siglo XVII hasta los primeros decenios del XVIII – y la pervivencia de un cierto parajansenismo político-religioso, sin que ello permita negar todo nexo de unión entre ambos como se ha hecho con frecuencia no sin antihistórica exageración, el término jansenista en el sentido de pervivencia filojansenista continuó usándose, sobre todo en la curia romana, hasta finales del siglo XIX. Jansenista a secas era apellidado en Roma el arzobispo titular de Palmyra don Félix Amat y de Palou, no sin cierta exageración, por supuesto. Mientras otros, en España, le han considerado filoliberal por su clara actitud y actuación afrancesada, y por coincidir con los políticos del trienio liberal de 1820 a 1823 en querer someter lo más posible la Iglesia al Estado, aun tratándose de un hombre que seguía defendiendo sin ambajes la monarquía absoluta de derecho divino.

Precisamente ese absolutismo político era el que le colocó frente a ex jesuitas como Bolgeni, defensor, por un lado, de las opiniones políticas moderadas de Spedalieri, y, por otro, malquisto de los romanistas intransigentes por haber abierto la puerta, aún en pleno siglo XVIII, a la doctrina de la colegialidad episcopal. Todo ello no ha podido comprenderse hasta que los partidismos, las denigraciones y las apologías desmedidas han abierto paso a la serena investigación histórica, como la que ha llevado a cabo el doctor don Ramon Corts i Blay en su metódica y seria tesis sobre Félix Amat[1].

[1] RAMON CORTS I BLAY. *L'arquebisbe Fèlix Amat (1750-1824) i l'última Il·lustració espanyola*. – Barcelona (Facultat de Teologia de Catalunya – Editorial Herder) 1992, 8º, XII-686 p., il. (= Col·lectània Sant Pacià Nº XLIV).

El prestigio de que todavía gozaba, en pleno siglo antijesuítico, la Compañía de Jesús en España, y sobre todo en Cataluña, aparece claro en ciertas inclinaciones a entrar en ella, durante su juventud, según lo puso de manifiesto, paradójicamente, su propio sobrino el obispo de Astorga don Félix Torres Amat, un prelado que persistió hasta 1836 en las opiniones de su tío, tan desfasadas ya en toda la Europa católica en la primera mitad del siglo pasado.

Con él había comenzado una nueva era político-religiosa, y a la vez socio-económica con la aparición de la revolución industrial en las ciudades y con la extensión de la industria y de la nueva minería en muchos pueblos de España y de toda Europa. Éste fue el clima en que nacieron una serie de instituciones religiosas, generalmente de origen femenino con la colaboración externa de frailes exclaustrados y de jesuitas más o menos clandestinos. Su nueva finalidad respondía a la nueva problemática de los tiempos: la ayuda a las mujeres trabajadoras y a sus hijos desprovistos de atención familiar durante el día; la educación primaria, y la protección de los viejos, cuando el mundo del trabajo absorbía el día a los que podían ocuparse de ellos. No es, pues, de maravillar, el gran número de fundaciones de tipo religioso-social que fueron apareciendo en toda Europa, desde que comenzaron a moderarse los efectos inmediatos de la Revolución Francesa hasta un siglo más tarde.

Ése fue un fenómeno general en toda Europa y en toda España, principalmente en las regiones de más rápida industrialización. Para Cataluña, y a partir ya de la edad media, tenemos ahora el cuidadoso libro coordinado por el sacerdote don Joan Bada, profesor de la Universidad de Barcelona, y por el escolapio padre Genís Samper[2], ambos ya bregados en anteriores trabajos de historia socio-religiosa. Aunque esta excelente obra global sobre los religiosos se extiende desde sus orígenes hasta nuestros días, la creación y difusión de tales congregaciones religiosas de carácter social se dan sobre todo a partir de la primera mitad del siglo pasado.

A mi modo de ver, ésa y la constante aplicación de las metodologías historiográficas más novedosas constituyen las cualidades más específicas de un libro publicado con verdadera magnificencia, digna de la riqueza de su contenido histórico. Aquí sería superfluo subrayar la extensión de la Compañía de Jesús por el principado de Cataluña (y los condados de Rosellón y Cerdaña hasta 1659), y sus nombres más señalados. Lo más interesante es la participación que tuvieron en aquel nuevo florecimiento de nuevas congregaciones religiosas femeninas. A veces pueden parecer excesivas, si no se tiene en cuenta que nacieron del pueblo mismo y en el humus social del mismo pueblo, con sus necesidades inmediatas y próximas, que exigían un cuidado directo y momentáneo. Su extraordinaria floración era el fruto de las extraordinarias penurias de la clase trabajadora en aquellos decenios.

Muchos sacerdotes, frailes exclaustrados y jesuitas han ido saliendo a flote de la bibliografía religiosa a medida que se han ido estudiando seriamente los orígenes de esas nuevas fundaciones, o que han sido beatificadas o canonizadas sus fundadoras. Desde un punto de vista histórico lo que interesa no son tanto las sencillas vidas y las serias biografías de todos esos fundadores y fundadoras, cuanto su significado y su significación en la historia de la Iglesia y de la sociedad contemporáneas.

---

[2] *Catalònia religiosa. Atles històric: Dels orígens als nostres dies.* A cura de JOAN BADA I GENÍS SAMPER. Amb la col·laboració de Ferran COLÀS, Alexandre MASOLIVER, Valentí SERRA, Claustre SOLÉ, Josep A. TORNÉ, Roser VERGÉS, i altres. – Barcelona (Unió de religiosos de Catalunya – Editorial Claret) 1991, 4º, 566 p., il.

Uno de ellos, el jesuita padre Francesc-Xavier Butinyà i Hospital, fundador en Salamanca de las Siervas de San José el año 1877, y el siguiente, en Calella, de las Hijas de San José, ha sido particularmente estudiado. A la biografía que estas últimas le dedicaron en 1958, encomendada el padre Pedro J. Blanco Trias, siguió en 1977, patrocinado por aquellas, el estudio centrado en «el utopismo socialista del siglo XIX en el catolicismo español» por Jesús Martín Tejedor – ya reseñada por C. de Dalmases en este mismo AHSI 47 (1978) 399-400 – y una serie de estudios promovidos por las Josefinas de Salamanca y por la resobrina del fundador, Júlia Butinyà. El interés católico-social despertado en este jesuita desde su permanencia en Cuba y concretado luego en España en aquellas dos congregaciones religiosas y en el fomento literario de la apología socio-religiosa en lengua catalana, han sido los aspectos que han ido manteniendo, en Cataluña y en toda España, el interés por su persona, su obra y sus obras[3].

Su actuación ha de ser encuadrada en la historia general de los jesuitas en su época, y en las direcciones generales que dieron a toda la Iglesia los papas Pío IX y León XIII.

Del primero de ellos tenemos ya en nuestras manos el tercero y último volumen de su biografía (1867-1878), obra verdaderamente monumental del padre Giacomo Martina[4]. No alcanzo a ver la utilidad de no haber numerado, de I a III, todos sus volúmenes, y de haberlos señalado con los subsiguientes años de su pontificado, lo que evidentemente complica el modo de citarlos; a no ser que se deba a querer insistir, con ello, en que no se trata tanto de la historia de un pontificado, cuanto de la biografía de un papa.

Este inicial punto de vista es indispensable para poder juzgar exactamente toda la obra, y ahora en particular su tercer volumen. Del mismo modo que habrá que tener en cuenta que la especialización de este AHSI obliga a subrayar de un modo particular las relaciones del papa Mastai Ferretti con la Compañía de Jesús – asunto, por otra parte, no tangencial en su largo pontificado, y mucho menos en los años de preparación y desarrollo del concilio vaticano I.

Ello no obstante, hemos retrasado este comentario quizá más de lo justo, por el deseo de hacerlo constituir como el centro y eje del presente boletín ochocentista, planeado desde hace ya bastante tiempo. En los años preconciliares, la intervención de los jesuitas en estos doce últimos años de su pontificado es paralela a la que hemos señalado ya para los dos períodos precedentes: el papa continúa fomentando la expansión de su espiritualidad tal como ésta se entendía en el siglo XIX, y se sirve de su incondicional e incondicionada cooperación, tanto de sus varios sujetos, según el objeto de

---

[3] ROSARIO HERNÁNDEZ, s. s. J., INÉS HERNÁNDEZ, s. s. J., VICTORIA LÓPEZ, s. s. J., *Nazaret, camino de vida para seglares*. Proyecto de vida de la espiritualidad josefina seglar. – Madrid (Siervas de san José) 1991, 8º, 231 p., il. Véase en las pp. 157-88 «Francisco Butiñá, una luz para el mundo del trabajo», una buena síntesis de su vida, obras apostólicas y escritos, preeditado aparte, en forma de opúsculo (Salamanca 1990), 12º, 40 p., il. Trabajo más estrictamente científico para todos los campos bio-bibliográficos es el de JÚLIA BUTINYÀ, *Francesc Xavier Butinyà, S.I. (1834-1899)*, Analecta sacra tarraconensia 59 (1986) 11-56; la misma autora ha cuidado de la reedición anastática del libro apologético-popular *Las mitgdiadas del mes de maig, ó bé Lecturas profitosas als menestrals consagradas a honor de Maria, per En Francisco Butinyá, Prebere, Catedràtich de teología en lo seminari de Salamanca*, Girona, Imprenta de Tomás Carreras, Ciutadans, 2, 1871.

[4] GIACOMO MARTINA S.I. *Pio IX (1867-1878)*. – Roma (Università Gregoriana) 1990, 8º, x-614 p. (= Miscellanea historiae pontificiae 58).

que en cada caso se trataba, como muy particularmente por medio de *La civiltà cattolica*, quizás el órgano de propaganda más constante del papa Mastai, así para los temas más delicados como para sostener las actitudes más duras e intransigentes en una época de tantos conflictos político-religiosos.

Ello no quiere decir que, en esa época precisamente, no asomen ya algunas discrepancias entre los mismos jesuitas, no sólo en el extranjero, sino aun entre los mismos que residían en Roma; discrepancias que los diversos avatares preconciliares, conciliares y postconciliares no harán sino acrecer. Desde los inicios se percibe ya un cierto contraste entre algunas actitudes del padre Perrone en lo concerniente a la congregación del Índice, y las posiciones del padre Passaglia, más cercano a las del cardenal D'Andrea, responsable del Santo Oficio.

En la mayor parte de los asuntos, las quincenales audiencias concedidas por el papa al padre Piccirillo, director de aquella revista, tal como quedan reflejadas en el *Diario* del padre Franco, constituyen una fuente imprescindible para conocer las personales reacciones del papa ante el proceso de laicización del nuevo reino de Italia, sobre todo a partir de 1866: la supresión de las congregaciones religiosas – los jesuitas estaban ya disueltos desde el año 1848 –, la imposición del matrimonio civil (por lo demás, tan indisoluble, éste, como lo era el canónico), la confiscación de la mayor parte de los bienes del clero, las nuevas leyes sobre la enseñanza pública (respecto a las cuales *La civiltà cattolica* se hizo el abanderado de los previos derechos de los padres sobre la enseñanza de sus propios hijos), y los avances del proyecto, y del propósito, de la erección de Roma como capital del reino. Este proceso histórico proseguía a pesar del pírrico triunfo de las tropas franco-pontificias en Mentana sobre las de Garibaldi en 1867.

En la tendencia más o menos paliada de ir romanizando poco a poco las Iglesias orientales católicas se vieron también involucrados algunos jesuitas. Las Iglesias más directamente alcanzadas fueron la armenia y la caldea; aunque también llegaron las dificultades a las siro-malabáricas de la India, donde los jesuitas tenian establecidos varios colegios y misiones. Hasta entonces se daban diversas jurisdicciones personales sobre esas tan dispersas Iglesias. Por el contrario, el vicario apostólico de Bombay, monseñor Meurin, S.I., nombrado visitador pontificio de Verapoly, tendía al establecimiento de una única jurisdicción de caracter territorial, a pesar de las largas distancias entre las dispersas iglesias locales siromalabares. Con lo que la cuestión quedó finalmente indecisa.

En cuanto a la convocación del vaticano I sabemos ahora con toda certeza, con la documentación del ex obispo de Terni, Vincenzo Tizzani, dada a conocer de consuno por Giuseppe M. Croce del Archivo Secreto Vaticano y por el propio Giacomo Martina, que la cuestión principalísima que el papa personalmente quería que se decidiera era la infalibilidad pontificia; sin dejar de lado, con todo, las reformas eclesiásticas necesarias tanto en las iglesias locales como entre los religiosos, y el grave problema del poder temporal del pontificado romano.

Hay que reconocer que este último punto, tan exagerado en su tiempo y en la historiografía de entonces y aun en la posterior, iba amortiguándose en el ánimo de Pío IX a medida que el reino de Italia se extendía y se consolidaba. Llegó un momento en que, aunque sin decidirse a renunciar a sus precedentes derechos históricos, se hubiera contentado con un pedazo de tierra sujeto a su soberanía, como condición indispensable para poder ejercitar su universal jurisdicción pontificia (457).

En el punto de la infalibilidad, los más intransigentes llegaban a proponer la infalibilidad del papa como base de toda la infalibilidad de la Iglesia, actitud que ni

Perrone podía aceptar (133). Él y el padre Franzelin formaban parte de la comisión teológico-dogmática. *La civiltà cattolica,* una vez convocado el concilio, llegó a proponer que la infalibilidad personal del papa fuese votada en el mismo sínodo por aclamación. La insinuación no prosperó ante la dureza de las reacciones que se levantaron. Ni puede creerse que tal fuera el parecer de todos los jesuitas que de un modo o de otro intervenían en el vaticano I, y ni siqueira del mismo papa. Ello a pesar de que, como Martina subraya, los principales medios de que Pío IX se valía para propagar sus propios deseos eran las comunicaciones a los nuncios y los artículos de *La civiltà* (172). Pero no los consiguió todos, como por ejemplo que el *Syllabus* fuese incluido por entero como una declaración dogmática (179), cual pretendían algunos teólogos, tanto jesuitas como de otros círculos teológicos.

Con la *Pastor aeternus* de 1870 la mayoría infalibilista alcanzó un triunfo sonado, pero no tan amplio como algunos hubieran querido. Posiciones muy rígidas, si bien no extremistas, se divulgaron y propagaron entonces en Roma mediante la obra del padre Palmieri *De romano pontifice cum Prolegomeno de Ecclesia.* Se estaba, sin embargo, muy lejos de algunas afirmaciones personales del propio Pío IX, como cuando dijo sin ambages al cardenal Guidi, en momentos polémicos: «la Tradizione sono io» (207), expresión tan disonante que el mismo padre Martina se ha creído obligado a dedicarle todo un apéndice, el IV, para probar su historicidad.

Impresionantes las páginas dedicadas a la entrada del «ejército piamontés» en Roma el 20 de septiembre de 1870. Mastai recordaba su transitoria detención en el puerto de Mallorca, el año 1823, durante su viaje a Montevideo, Buenos Aires y Santiago de Chile como compañero de viaje del vicario apostólico monseñor Giovanni Muzi. También en 1870 reaparecieron algunos trastornos psíquicos, tenuamente semejantes a los que había sufrido durante el viaje de regreso ante el cabo de Hornos. Por eso lamentamos que no se haya citado, sobre los momentos de la «Porta Pia», el estudio tan documentado y preciso de Jesús Pabón, fundado en los minuciosos despachos del embajador de España, presente entonces en el Vaticano junto con los escasos restos que quedaban del cuerpo diplomático.

De los últimos años hemos de recordar aquí de modo especial el sucinto y exacto apartado dedicado a las antagónicas posiciones ante Pío IX mantenidas entonces, con motivos diversos – ya examinados repetidas veces en esta revista – por los ex jesuitas Curci y Passaglia (288-91); las decisivas intervenciones del padre Tarquini y del cardenal Franzelin en las fricciones del zar de Rusia con sus súbditos polacos (303-326); las prevenciones del papa ante los carlistas españoles – «brava gente, ma con la testa nel sacco» –, con los que se identificaban la casi totalidad de los jesuitas españoles (335-41); la expulsión de los jesuitas, y de otros religiosos, de la Alemania prusiana de Bismarck con el Kulturkampf de 1871; el rápido proceso de laicización en Francia, y ciertas actitudes, supuestamente moderadas en exceso, del director de *Études,* padre Matignon (458-61); las dificultades que originaron al prepósito general padre Beckx las que entonces se suscitaban en el Imperio austro-húngaro; la aceptación incondicional, por parte de los jesuitas, del *non expedit* sobre la participación de los católicos italianos en las elecciones políticas (cf. ap. X).

Una obra, pues, sobre Pío IX que es más que una biografía para convertirse en una historia, voluntaria y necesariamente lagunosa, de todo un pontificado que sobrepasó los treinta años de duración. Los esporádicos y apasionados reproches que esa obra ha levantado son su mejor elogio.

Como una evolución de los últimos años del pontificado de Pío IX viene a empalmar aquí la obra de Joan Bonet y de Casimir Martí sobre el integrismo en Cataluña entre 1881 y 1885[5], primero también de una trilogía que ha de llegar a los primeros decenios de nuestro siglo.

El de los ochenta del pasado se abre con un hecho señalado para la historia religiosa de Cataluña: la coronación de la Virgen de Montserrat, por privilegio de León XIII, como patrona del Principado como tal, al margen de las demarcaciones históricas de las diócesis de Tarragona y de Lérida, que se extendían a otros territorios de los antiguos reinos de Aragón y de Valencia. Fue un acto significativo para todos los católicos. El período que abarca este volumen se cierra con otra fecha significativa: la de la ruptura del pretendiente al trono de España, Carlos (VII) de Borbón con los integristas capitaneados por don Ramón Nocedal, caracterizados por una mayor intransigencia en los asuntos eclesiástico-políticos: el repudio de cualquier acercamiento a los Gobiernos liberales.

Aunque los prepósitos generales de la Compañía, Beckx y Anderledy, insistían en que los jesuitas no interviniesen en asuntos políticos ni manifestasen, en público ni en privado, sus propias inclinaciones hacia ninguna de las facciones en conflicto, quedan patentes en esta obra sus prevenciones, en toda España, hacia quienes intentaban armonizar los principios católicos con cualquier régimen o partido esencialmente liberal en sus actitudes ante la estructura misma del Estado y ante sus relaciones con la Iglesia. En España vigía la confesionalidad católica del régimen monárquico representativo, y al mismo tiempo la condicionada tolerancia de los restantes cultos, según el artículo 11 de la Constitución de 1876. Además, entre el puro carlismo y el integrismo intransigente, los jesuitas se inclinaban mayoritariamente hacia éste.

Las constantes referencias a esas inclinaciones en la presente obra nos imponen su examen en este AHSI, tanto más que sus fuentes documentales capitales son el Archivo Vaticano y el de la provincia jesuítica de Aragón (Sant Cugat del Vallès), donde se entrevera la documentación estrictamente propia de la Compañía con el archivo particular del indiscutido jefe religioso del integrismo español, el presbítero don Félix Sardà y Salvany.

Por otra parte es paradójicamente obvio que el integrismo como reacción político-religiosa se propagase en una región ya intensamente industrializada, donde la burguesía dominante se identificaba más, entonces, con una Monarquía constitucional que generalmente la protegía y amparaba.

Entre los jesuitas integristas de Cataluña descollaban tanto la mayor parte de sus dirigentes – todos ellos prácticamente, en mayor o menor escala –, y en particular el padre Celestino Matas, el único que se tuteaba con Sardà por haber sido compañeros de seminario antes de entrar aquél en la Compañía. De Matas recibía éste frecuentes confidencias sobre las actitudes de los obispos más influyentes en tales asuntos: la del filoliberal Urquinaona de Barcelona, cuyo entierro fue una manifestación multitudinaria de la Barcelona anti-integrista y de los católicos paraliberales; el decidido integrismo, entonces, del obispo Casañas de Urgel, cuya posterior moderación le valió el capelo cardenalicio por parte de Pío X. Matas le comunicaba también las noticias que llegaban de Roma, a través de algunos profesores de la Universidad Gregoriana, sobre todo de los catalanes y del padre Urráburu; y también de Madrid, sobre las decididas prevenciones antiintegristas del nuncio Rampolla. Por Matas conocía también Sardà la particular simpatía que le merecían los dos provinciales Fermín Costa y Juan Capell, y otros jesuitas de pro, como Antonio Goberna y Jaime Nonell.

---

[5] JOAN BONET I BALTÀ – CASIMIR MARTÍ I MARTÍ. *L'integrisme a Catalunya, Les grans polèmiques 1881-1888.* – Barcelona (Editorial Vicens Vives – Fundació Caixa Barcelona) 1990, 8º, x-644 p.

Interesante la posición moderada del doctor don Juan Morgadas, obispo, primero, de Vic, y luego de Barcelona. Su propia actitud le llevó a hacer de *Lo Missatger del Sagrat Cor de Jesús,* revista por él fundada en Barcelona antes de su elevación al episcopado, una adaptación catalana de su homónima francesa; promovía a la vez una devoción muy típica de todo el mundo católico y propagaba el fundamento teológico que le daba el padre Ramière; a la vez, esparcía noticias del mundo católico francés y de las actitudes moderadas del obispo Dupanloup y del conde de Montalembert, mostrando una clara simpatía hacia sus doctrinas y hacia sus personas.

Dentro de este complejo cuadro se enmarca la carta pontificia *Cum multa,* de 1882, que fue un frenazo de León XIII a los intransigentes que se oponían a dos de los principales principios de su pontificado, propugnados precisamente por *La civiltà cattolica:* la distinción entre la tesis de la total confesionalidad del Estado con exclusión de cualesquiera principios liberales, y la hipótesis concreta de los regímenes liberales que se habían dado la mayor parte de los Estados europeos, y al menos en teoría todos los de ambas Américas; en esta situación precisa se imponía el mal menor de la cooperación de los católicos con los partidos políticos menos decididamente «liberales» que llevaban el curso de la historia. En tal ambiente la obra que nos ocupa nos ofrece por vez primera una historia minuciosamente documentada de la gestación, publicación y avatares de la obra clásica de todo el integrismo español, *El liberalismo es pecado,* de Félix Sardà y Salvany. En cada una de sus fases, sus amigos los jesuitas catalanes le iban comunicando noticias más o menos reservadas, provenientes de la nunciatura de Madrid, y de Roma: de la Secretaría de Estado, de las Congregaciones del Índice y del Santo Oficio – dos dicasterios entonces todavía separados.

Los autores han preferido, en vez de enfocar por separado cada uno de los problemas fundamentales que entonces se ventilaban – muy difíciles de distinguir y separar, lo reconocemos de antemano –, adoptar un método básicamente cronológico, aunque ello dificulte a veces la clara comprensión de los varios cursos paralelos que seguían los diversos problemas. Ello quiere decir que se trata de un libro de lectura seguida no fácil – aunque sumamente interesante –, pero de lectura suelta y espigada llena de situaciones inesperadas y dolorosamente divertidas, cuando se contemplan a más de un siglo de distancia.

Aun sin admiraciones apriorísticas hacia todas las actuaciones del papa Pecci y de sus colaboradores, no puede negarse que esta obra viene a comprobar que algo se estaba moviendo desde los tiempos de Gregorio XVI y de Pío IX. En Cataluña precisamente, era una vuelta a las ilusiones de Balmes en los dos últimos años de su vida, de 1846 a 1848.

A los últimos lustros del largo pontificado de León XIII viene a referirse el segundo tomo del padre Manuel Revuelta sobre *La Compañía de Jesús en la España contemporánea*[6]. Todas las cualidades que habíamos notado al recensionar el primero – AHSI 55 (1986) 297-301 – las hallamos igualmente en éste, que abarca de 1884 a 1906, época de «expansión en tiempos recios» como la define el autor.

Todos los problemas de esos ventidós años se han sistematizado en tres partes: las dos primeras, de carácter cronológico, que comprenden desde los últimos años del generalato del padre Beckx todos los de Antonio M. Anderledy y de Luis Martín (és-

[6] MANUEL REVUELTA GONZÁLEZ, S.J. *La Compañía de Jesús en la España contemporánea,* tomo II: *Expansión en tiempos recios (1884-1906).* – Madrid (Sal terrae, Mensajero, Universidad Pontificia Comillas) 1991, 8º, XXXII-1366 p.

te, desde 1892); en la tercera, vuelve a aparecer Hesíodo con «los trabajos y los días», y en ella se examinan los problemas generales debatidos en ambos períodos, de los cuales uno de los más importantes había de ser, necesariamente, el del integrismo.

Aquel valor principal que reconocíamos en el primer tomo, el de presentar siempre a los jesuitas moviéndose dentro de su España coetánea, reaparece aquí con igual fuerza y con igual donaire. La primera parte se abre con una sección cuyas tres cuartas partes – los capítulos I-III – tratan directamente del sistema político de la Restauración (como se apellida en España a la vuelta de la dinastía borbónica en 1875), del alternarse de sus Gobiernos conservadores y liberales en relación con la Compañía, y de las relaciones de los jesuitas con los gobernantes. El más inmediatamente jesuítico es el capítulo IV, sobre las varias situaciones legales de la Compañía. Todo lo tratado por extenso en esta primera parte se halla esquematizado en la utilísima «Cronología» que cierra el volumen.

Es obvio que los jesuitas, con sus claras raíces integristas, hallasen en conjunto mejor acogida en los gobernantes conservadores, por más que ellos mismos se definiesen liberales-conservadores. Lo notable es que «bajo la jefatura de Sagasta los ministros liberales no dieron facilidades a la Compañía, pero tampoco causaron problemas» (53), aunque sí les pusieron en algunos aprietos, tanto en la Península como en Ultramar. Moret permaneció siempre «suspicaz» y «deferente», y las mismas «alternativas de la política no permitieron a los liberales imponer medidas drásticas contra las órdenes religiosas» (54). Mientras tanto los jesuitas, aunque carlistas en el fondo, se fueron ganando «afecto creciente en la reina María Cristina» (55-56) de Habsburgo-Lorena, viuda de Alfonso XII y regente del reino durante la minoría de Alfonso XIII.

Las autorizaciones legales de esta época siguen las líneas ya establecidas al final del reinado de Isabel II: un cierto reconocimiento de la Compañía en orden a las misiones de Cuba y Filipinas, como en 1852, y el decreto del marqués de Orovio, de 1867, de reconocerla como corporación docente. Como misioneros, los jesuitas estaban exentos del servicio militar (84), y se les facilitaba la creación de una serie de casas y colegios en todo el reino, al compás de las disposiciones legales que se fueron dando en favor de todas las órdenes y congregaciones: a todas ellas se refiere por entero el último apartado del segundo capítulo.

La segunda parte se abre con una visión global de las directrices de gobierno y de espiritualidad de cada una de las tres provincias de Aragón, Castilla y Toledo en tiempo de Anderledy, con datos precisos sobre los principales dirigentes, en general históricamente exactos, aunque al autor a veces se le escape la mano hacia la ponderación y la hipérbole. El enviar dos veces, el padre general, provinciales de fuera a la provincia de Toledo no parece que se debiera sólo a tratarse de «una provincia en fase de crecimiento» (251), dado lo que ya se sabe ahora sobre las tiranteces entre los integristas más intransigentes y los más moderados, precisamente en una región donde residían a la vez el Gobierno del Estado y la Nunciatura del Vaticano.

La cuestión provenía de antes: durante el generalato del padre Beckx esa cuestión había ya enfrentado a los jesuitas de las tres provincias con algunos de los más prestigiosos obispos: el de Salamanca, el agustino fray Tomás Cámara; el arzobispo Monescillo de Valencia; y los prelados de Urgel y Barcelona, Salvador Casañas y Jaime Català (108-119).

Ya hemos indicado que la cuestión central de este largo período de más de veinte años, en toda España, fue la del integrismo, tanto en toda la Iglesia española como en especial en la Compañía de Jesús, actitud un tanto paradójica en comparación con la

que los jesuitas habían mantenido hasta la época de la supresión de 1773, aunque similar en su desmarcamiento de los poderes públicos durante sus últimos decenios, los de las varias persecuciones jurisdiccionalistas.

Ahora su general procedencia carlista y sus generalizadas actitudes integristas los desviaron de las posiciones moderadas propugnadas en 1881 por la Unión Católica del católico moderado don Alejandro Pidal y Mon, «todos unidos en defensa de *El liberalismo es pecado*» de Sardà y Salvany, como ya hemos expuesto anteriormente, y con la admiración y amistad de su autor. Tal posición no era fácilmente conciliable con la Roma de León XIII y de su secretario de Estado el cardenal Rampolla, conocedor personal de la verdadera situación político-religiosa de España desde su misma nunciatura; y de hecho les valió a los jesuitas una seria reprimenda del papa por medio de una carta del 20 de marzo de 1880 al obispo de Urgel, muy luego publicada; en ella no se les citaba expresamente, pero se les aludía con entera claridad (375).

La situación comenzó a cambiar con el generalato del padre Martín, convencido carlista, pero inclinado a la adaptación al cambio político en la línea «hipotética» propugnada por *La civiltà cattolica*. Muy atinadamente distingue el a. entre los integristas alfonsinos – en general los de la Unión Católica de Pidal y Mon –, los integristas abiertos, y el integrismo exacerbado; y señala que a medida que avanzaba el siglo, y, con él, el generalato del padre Martín, los jesuitas se van desmarcando del integrismo ultrancista (660-86, 763-85), hasta llegar al integrismo residual de tiempos de Pío X, con la famosa carta pontificia a los católicos españoles (785-86). No me parece, en cambio, afortunado hablar del «integrismo abierto» de Sardà y Salvany (673), cuando su única apertura fue una cierta aceptación del catalanismo cultural, y su certera visión de que las luchas entre los católicos había ya llegado a extremos inaceptables: esto último fue lo que le decidió a dar su toque de alerta en *Alto el fuego* (12 junio 1896), artículo que, según aseguró, «a nadie fue consultado» antes de escribirlo. Pero el propio Revuelta acepta la versión de alguno de los integristas más radicales, según el cual fueron los padres Vigo, Adroer y Puiggròs quienes se lo sugirieron (679).

Mas una cosa es que el integrismo fuese la cuestión capital de toda esta época en la historia de la Compañía española, y otra que el a. le dedique el mayor número de páginas de todo este tomo II. Éste no podía dejar de extenderse mucho más, en sus dos primeras partes, a estudiar las varias congregaciones provinciales y de procuradores, a los temas que en ellas se ventilaron en cada provincia y a las personas elegidas para ejercer las diversas funciones; al modo de gobierno seguido por los generales, provinciales y superiores, y a los diversos horizontes que se fueron abriendo en los campos político y social, y, tal cual vez, a los serios peligros de una nueva expulsión.

Quedan bien delineadas las características de cada una de las tres provincias jesuíticas y de sus casas principales que les daban su tono peculiar; los personajes que actuaban con mayor suceso en los varios ministerios espirituales y docentes, y los que comenzaban a dedicarse a la publicación de obras desde mucho antes de la aparición, en 1900, de la revista *Razón y fe*, cuyo primer asomo aparece muy significativamente en la congregación provincial de Toledo de 1896 (634).

Hay que recordar que las discordias intraeclesiales del integrismo se entreveraban con otras igualmente peligrosas, aunque por distintos motivos: las procedentes del anticlericalismo burgués y del anarco-sindicalista y socialista. Con lo que muy pronto se irán desarrollando las actividades de carácter social-católico, que tendrán cabal cabida en el tomo siguiente de esta ingente obra, si bien alguna de ellas, como los centros obreros del padre Vicent, comienzan ya a apuntar, con fuerza y entre prevenciones, en este volumen.

Ya he apuntado al principio de esta recensión – menos larga de lo que la amplitud y el valor de la obra ciertamente exigirían – que son «los trabajos y los días» los que caracterizan las varias actuaciones de los jesuitas en España durante este período de tiempo, hasta la muerte del padre Luis Martín, quinto prepósito general español desde Tirso González, en el gozne de los siglos XVII y XVIII.

En poco más de 300 páginas (971-1367) se condensa una cantidad inmensa de cifras y de datos documentales, cuya aparente monotonía viene siempre salvada por la interpretación oportuna, el detalle revelador, la comparación adecuada, los más destacados rasgos de las *dramatis* o *dramatum personae*. Pues sin prisas ni pesadas lentitudes se recorre la vida de cada una de las tres grandes provincias, con sus rasgos más típicos, a través de todas y cada una de sus casas.

Éstas vienen agrupadas por las varias actuales regiones que agrupaba cada provincia: la de Aragón (el antiguo reino, los de Valencia y Mallorca y el principado de Cataluña), Castilla (Navarra y las Vascongadas, la Rioja, Cantabria, Asturias, Galicia y los antiguos reinos de Castilla y León) y Toledo (toda la actual Castilla-La Mancha, Murcia, Extremadura y Andalucía entera más las Canarias).

De estas páginas, más propias para ser leídas por secciones y a trozos, que no todas seguidas, saltan ya los nombres y las obras que, como se ha dicho, se estudiarán más especificadamente en el tomo III, ya en preparación avanzada, y esperamos que en edición casi inmediata, dado el ímpetu investigador y redaccional de que hasta ahora ha dado pruebas indudables el padre Manuel Revuelta.

Un cambio notable se dio en el pontificado romano y en algunos aspectos de la historia de la Iglesia en general con la elección del cardenal Pecci, en 1878, para ocupar el sumo pontificado. Para España fue un signo favorable la designación, como secretario de Estado, del cardenal Rampolla del Tindaro, quien precedentemente había sido auditor de la nunciatura de Madrid y, después, nuncio en España. Ese conocimiento directo de las actitudes contrapuestas entre las varias facciones eclesiásticas, y su carácter moderado y conciliador, habían de ayudar a sacar a la Iglesia Española de las luchas internas a que hemos asistido al comentar las obras hasta aquí reseñadas.

Vicente Cárcel Ortí, que tanto se habrá divertido asistiendo, a un siglo de distancia, a tantas querellas inútiles y perjudiciales para los católicos, viene ahora a enseñarnos algo de lo que siguió, levantando un telón sobre un acto primero que presagiaba un cambio de panorama. Todavía no nos adentra en él, pero, nos presenta las nuevas perspectivas y los nuevos personajes del drama, aunque muy relacionados con los anteriores.

El verdadero título de la obra es más bien el subtítulo: *Informes vaticanos sobre la Iglesia en España,* o, más exactamente, informes recibidos en el Vaticano acerca de la Iglesia española, acopiados por el nuncio Vico durante el nuevo pontificado, Su primera parte nos ofrece el lamentable panorama de los «Católicos divididos» en tiempos aún de su antecessor Rampolla: una división que sólo ayudará a disminuir el documento pontificio *Cum multa,* y que tendrá como telón de fondo las contrastantes actitudes religioso-políticas entre el primado de Toledo cardenal Sancha y el arzobispo de Sevilla, el «beato» cardenal Spínola. No se trata de los «dramatis personae» sino de la «dramatis prima quaerela siue actio». También aquí aparecen las predilecciones históricas del autor, parejas a las de sus precedentes aportaciones fundamentales a la historia de la Iglesia española en el siglo XIX.

Lo esencial de esta última, tan voluminosa[7], es la edición de los seis dictámenes sobre la situación de España (199-944) preparados por el nuncio Vico a petición del secretario de Estado Rampolla en los últimos años del siglo, cuando sobre las divisiones intraeclesiásticas, más que intraeclesiales, se sobreponía el clima general de declive militar, político e internacional de España, que desembocará en el desastre de 1898.

Los seis informes o memoriales pueden ir sucintamente anotados por haber sido ya profundamente analizados en toda la segunda parte de la obra, sobre «Sacerdotes y religiosos», y en la presentación de unos informes que otros muchos historiadores de la Iglesia española habían inútilmente buscado en los fondos más obvios del Archivo secreto vaticano (Asuntos extraordinarios, Secretaría de Estado y Nunciatura de Madrid), pues se sabía que existían pero no habian podido ser localizados. Cárcel Ortí los halló «casualmente», con una de esas casualidades que sólo ocurren a los que poseen imanes singularmente sensibles.

Es obvio que el nuncio Vico contase con numerosos colaboradores, dentro y fuera de la nunciatura, para hacer tan inmenso acopio de noticias y para poder formular juicios, las más veces exactos, sobre los temas indagados. Rafael Sanz de Diego ya había hallado rastros de la colaboración de algunos jesuitas, rastros que Cárcel Ortí puede confirmar con aguda verosimilitud en algunos casos, pero que en modo alguno pueden extenderse a la mayor parte de los informes.

Centrándome ahora en el ámbito propio de este AHSI, no puedo dejar de mencionar el largo y, por supuesto, laudabilísimo informe sobre uno de los llamados «seminarios centrales», único regentado por los jesuitas, el de Salamanca (466-9).

Por lo que se refiere a la Compañía de Jesús, pocos datos nuevos se podrán detectar en el informe III «sobre el estado de las órdenes religiosas en España» ni en el VI «sobre la Acción católica en el orden público». En cambio, todos los historiadores de la vida eclesial de España en el pontificado de León XIII, y aun en los posteriores hasta nuestros mismos días, no deberán dejar de consultar el informe IV «sobre la legislación española en materia eclesiástica, comparada con la legislación canónica» (677-804). Y casi se podría decir lo mismo, con los cambios inherentes a un sujeto tan movedizo, del V «sobre el estado de la prensa periódica española»; no sólo sobre la de carácter estrictamente religioso, sino sobre 887 diarios y revistas (824-66), con juicios extremadamente precisos, siempre en relación con las corrientes político-religiosas que predominaron durante el pontificado del papa Pecci.

En un solo punto no estaría de acuerdo con la metodología usada por el autor/editor en este nuevo tomo: el darnos los textos de estos importantísimos informes sólo en traducción castellana. Creo que cualquier lector capaz de no arredrarse ante este volumón de casi mil páginas ha de tener una cultura suficiente para enfrentarse con la lengua italiana sin mayores dificultades. Se nos asegura que la traducción es precisa y exacta. No lo dudamos. Pero, aun así, muchas expresiones no las captará quien carezca de un barniz siquiera del italiano. Sólo así adivinará que «escudos» debe de significar 'pesos duros', que el «Ministerio del Interior» querrá decir 'el de la Gobernación', que los «filipinos» son los 'padres filipenses'. Así, lo que por un lado se facilita, se complica por otro.

Es el único defecto de monta que sabemos hallar en este inmenso montón de tan bien trabajadas y elaboradas páginas.

---

[7] VICENTE CÁRCEL ORTÍ. *León XIII y los católicos españoles. Informes vaticanos sobre la Iglesia en España.* – Pamplona (Ediciones Universidad de Navarra, S.A.) 1988, 8º, 954 p.

Los problemas religioso-políticos que afectaron a toda la Iglesia y también a toda la Compañía durante los pontificados de Pío IX y de León XIII, no terminaron con la muerte del papa Pecci en 1903. Con otros matices y con nuevos problemas se prolongarán durante los dos siguientes pontificados de Pío X y de Benedicto XV. Desde que en 1985 los archivos del Vaticano fueron abiertos a los estudiosos para la consulta de los documentos anteriores a 1922, muchos historiadores contemporáneos han hallado en ellos numerosos documentos no insospechados – porque se podían adivinar a través de otras fuentes –, pero sí nuevos, orientadores y comprobatorios.

El doctor Ramon Corts i Blay, de quien ya hemos hablado al principio de este boletín bibliográfico, nos ha ofrecido un inventario del fondo de la nunciatura de España correspondiente a los años 1899-1921 y referente a Cataluña[8]. Un inventario no es una historia, pero tampoco es una simple lista de fuentes, pues a los que conozcan o hayen tenido que estudiar algunos aspectos de ese período, la simple indicación de los temas puede significar ya o una comprobación o un nuevo aliciente.

Como el archivo de la nunciatura de Madrid se ha conservado en el Vaticano sin reordenarlo de un modo científico, sino tal como se hallaba en su sede original, según sus finalidades prácticas, los documentos aparecen ordenadamente desordenados. Sólo que el índice cronológico del final viene a darles un orden histórico, y los de nombres y materias, una agrupación sistemática.

Es obvio que en tan amplio acopio documental predomine la temática estrictamente estatal y diocesana sobre la referente a las órdenes y congregaciones religiosas. Pero ésta se halla presente sobre todo en el caso de los religiosos y religiosas disueltos en Francia en 1880 y refugiados en España; en la persistente cuestión de las varias interpretaciones del concordato de 1851 y de las disposiciones generales del derecho civil sobre la libertad de asociaciones, en las restricciones de la «ley del candado», que llevó a la ruptura temporal de las relaciones diplomáticas entre España y la Santa Sede; y en la repercusión que varios problemas político-culturales, sobre todo el de la inserción de los religiosos con mayores contactos con el mundo externo, tuvieron en los problemas sociales y políticos del Estado.

Aun dentro del desorden cronológico en que aparece aquí inventariada esta rica y nueva documentación, sorprende que se abra con una serie de intervenciones de jesuitas en la concesión de títulos nobiliarios y condecoraciones pontificias a sus propios bienhechores, y se cierre con una larga serie de documentos relacionados con la Acción Popular del padre Gabriel Palau – ya estudiada a base casi sólo de fuentes jesuíticas, y consiguientemente de un modo parcial e incompleto, pero que espera una revisión más a fondo sobre esta nueva documentación y sobre las consecuencias que llevarán a los conflictos sociales de la II República.

Otro punto de interés lo constituye la frecuente intervención del nuncio, movido por algunos Gobiernos españoles, para que la Santa Sede presentara admoniciones a algunos generales de órdenes religiosas a fin de ahogar los movimientos culturales y religiosos que tuviesen alguna relación con el regionalismo político. Claro que, en este punto, la documentación que seguirá a partir de 1922 será mucho más comprometedora. Aquellas coincidencias o concomitancias, por una parte, y, por otra, la estrecha colaboración de otros religiosos con el Gobierno en los años de transición de 1923-1930, vendrán a arrojar mucha luz sobre ciertas actitudes anticlericales de la II República.

---

[8] RAMON CORTS I BLAY. *Regests de la documentació del segle XX sobre Catalunya y la Santa Seu conservada a l'Arxiu Secret Vaticà.* I, *Fons de la nunciatura de Madrid (1899-1921).* – Barcelona (Facultat de Teologia de Catalunya) 1992, 8º, 345 p. (= Studia, Textos, Subsidia, V).

Bien es cierto que ni en aquellas actitudes sociales, ni en éstas politico-culturales se sigue una línea recta y constante. Las oscilaciones dependían de las diversas actitudes de los varios Gobiernos y ministros de Madrid, de los diferentes puntos de vista de los sucesivos nuncios, y de las múltiples personalidades – altas o secundarias, internas o externas – que se movían en torno a la Secretaría de Estado del Vaticano.

En conjunto notaré que en ese período 1899-1921, frente a las ingenuas o malintencionadas alarmas suscitadas en algunos por los benedictinos de Montserrat o los capuchinos de Barcelona, las quejas gubernamentales contra los jesuitas son más bien escasas. Baste decir que en el índice onomástico no aparece ni una sola vez el nombre más significativo y más significado, el del padre Ignasi Casanovas, si bien es verdad que suyo era el escrito sobre la Solidaritat Catalana de 1906, que luego divulgó en forma de discursos y de artículos, tanto en Barcelona como en Palma, el canónigo mallorquín y conocido filólogo Antoni M. Alcover (49, nº 104). Pero al padre Casanovas, el político Enric Prat de la Riba sólo le pidió un parecer moral sobre la licitud de los católicos de votar una coalición electoral en la que entraban desde los carlistas moderados hasta los republicanos laicos, coalición que triunfó plenamente el siguiente año.

Aquí lo curioso es ver que las quejas llegaron a la nunciatura de parte de un carlista de ultraderecha, precisamente los que, en aquellos años, hallaban más favorable acogida en el Vaticano. A casi un siglo de distancia tanto en Madrid como en Roma las cosas se ven de muy distinto modo; de lo que se deduce que no siempre la visión «diplomática» (acomodaticia) de los «hechos» viene a coincidir con la realidad del devenir histórico.

La gran obra del padre Revuelta cuyo segundo tomo acabamos de reseñar, puede dar pie a numerosos complementos monográficos sobre los varios colegios y las diversas obras a los que se dedicaron los jesuitas en España durante los dos últimos siglos. Como uno de tales complementos podemos considerar la tesis que Fernando Jesús de Lasala y Claver ha dedicado en la Universidad de Comillas al colegio de Orihuela[9].

Creado como un «colegio incoado» en el siglo XVII – sin duda la vecindad del recién creado colegio de Alicante no aconsejó activar su fundación – desde el principio los jesuitas se establecieron, pues, en esa ciudad episcopal de un modo cuasi interino. Volvieron a ella tras la restauración como centro de ministerios espirituales; se pasó luego a iniciar de nuevo un colegio, bajo el nombre de San Estanislao, hasta que el obispo les ofreció la que había sido amplia y solemne Universidad de Santo Domingo, perteneciente a la orden de predicadores desde fines del siglo XVI hasta las reformas universitarias de fines del XVIII y la supresión de conventos de religiosos en el XIX.

La interinidad siguió sobrevolando sobre sus tejados, porque el colegio de Orihuela – ciudad esencialmente episcopal y aun clerical, con su indispensable, aunque leve, reacción antirreligiosa – parecía ser atraído por la capital de la provincia, Alicante, cuyo puerto había sido desde el siglo XVIII una de las puertas del anticlericalismo para toda la España central. Con alternativas varias, el colegio oriolano funcionó como tal en el edificio de Santo Domingo desde 1872, cuando los jesuitas estaban oficialmente disueltos por el Gobierno, hasta la nueva disolución de 1932 durante la II República, y luego desde el final de la guerra civil (1939) hasta que en 1956 fue trasladado a una nueva sede, a las afueras de la ciudad de Alicante.

---

[9] FERNANDO J. DE LASALA CLAVER. *Orihuela, los jesuitas y el colegio de Santo Domingo*. – Alicante (Caja de ahorros del Mediterráneo) 1992, 8º, 1992, 393 p., il.

La tesis del padre Lasala, actualmente profesor en la Universidad Gregoriana, presenta dos matices.

Por una parte, el tema está plenamente encuadrado en la historia civil y religiosa de España, y más concretamente en el sur del antiguo reino de Valencia. Un encuadramiento que es casi una simbiosis. A través de su pequeña historia se adivina la historia general de la ciudad y del Estado, una ciudad con todas las características religiosas y sociales de todas las ciudades españolas que son capitales de diócesis sin serlo de provincias. Si en ellas tiende a predominar el brazo eclesiástico, en éste sobresale el colegio jesuítico, algo aislado del resto de la provincia jesuítica de Aragón, con todas sus buenas y malas consecuencias, sobre todo dentro del ambiente que nos han desvelado la obra de Revuelta y la últimamente reseñada de Corts i Blay.

Ese encuadramiento general, diestramente trazado, abre el paso a dos sendas distintas, aunque en parte coincidentes. De un lado, una crónica de colegio no muy distinta de la de cualquiera otro establecimiento de los jesuitas en la España de los dos últimos siglos, con su acoplamiento de colegio-residencia, que no se separaba gran cosa de los colegios de la antigua Compañía esparcidos por todo el mundo. Por otro lado, un carácter marcadamente social, el que con las nuevas orientaciones de León XIII vino a renovar las asociaciones laicales, anteriormente sólo piadoso-catequéticas y asistenciales.

En este punto hay que señalar sobre todo el capítulo séptimo, todo él dedicado a la benemérita Caja de ahorros de Nuestra Señora de Monserrate – actividad que en otras ciudades mayores llevaban a cabo otro tipo de entidades católicas de carácter puramente laical – y a las Escuelas del Avemaría, que ampliaban el área social de las clases beneficiadas por el colegio en los aspectos pedagógico y religioso.

En cualquier historia de un colegio particular tiene especial interés el resultado de la educación religiosa y cultural que en él se impartía. El autor sólo puede extenderse un tanto en el influjo socio-político del colegio de Santo Domingo en la ciudad de Orihuela, en la provincia de Alicante y en España en general, a través de sus órganos políticos más o menos democráticos – pues él mismo insiste en la plaga del caciquismo electoral –. En este punto un método estadístico hubiera sido tan amplio y tan difícil como exiguo en sus verdaderos resultados históricos.

Las mismas dificultades presentaría el examen estadístico de sus resultados culturales. Creo que el autor ha hecho muy bien en limitarse, con fina sensibilidad, a dos puntos: sus características científicas y algunos de sus más ilustres alumnos.

Entre aquellas, la implantación, en un colegio geográficamente tan apartado, de dos gabinetes muy superiores a la misma institución: el museo arqueológico, organizado por un hombre que alcanzó un verdadero renombre en toda España, Julio Furgús; y el gabinete de ciencias naturales, iniciado por el padre Joaquín M. de Barnola y Escrivà de Romaní, quien luego ejercerá parecidas funciones en el Instituto Biológico establecido en Sarrià, junto a Barcelona.

Muchos nombres de alumnos más o menos ilustres podrían espigarse, pero con muy buen acuerdo el autor se ciñe a dos insignes hombres de letras: el novelista Gabriel Miró, típico ejemplar del «modernismo» literario castellano, quien en su novela *Oleza* (criptónimo de Orihuela) ironizó con tono fino la vida de su colegio y de sus profesores, y el poeta Jesús Hernández, uno de los escasos poetas comunistas españoles verdaderamente poetas.

En resumen, pues, el libro resulta un ejemplo, y un ejemplar, crociano de lo universal visto en lo particular, al principio, y, al final de lo particular visto desde lo general.

Esta suma facilidad que ahora ya existe para consultar la documentación pontificia hasta 1922, se ha extendido también, como se acostumbra, a los demás fondos documentales de la Iglesia, y en particular de la Compañía. Por lo mismo hemos de lamentar que un libro tan trabajado como el que nos ha ofrecido el malogrado Ignacio Elizalde sobre la *Concepción literaria y socio-política de Coloma*[10] no haya adelantado, tanto como hubiera podido, al precedente estudio de Rafael M. de Hornedo (1960). Las fuentes de entrambos han sido sustancialmente las mismas: el archivo personal de Luis Coloma, al presente en Palencia, y las propias obras del autor. Más completa ahora la bibliografía – aunque no entendemos cómo se han dejado de lado el libro de Javier Herrero sobre Fernán Caballero y los malintencionados dardos de Pío Baroja –. Igual, el fundamento de los escritos, cuentos y libros del jesuita novelista que ante todo se consideraba sacerdote-misionero – hubiéramos tenido que aguardar hasta nuestros mismos días para que se hubiera limitado a ser, con mayor eficacia, sólo «testimonio cristiano». Más completo el análisis estilístico de sus escritos, su sistematización y el conocimiento de las circunstancias en que se produjeron. Pero no comprendemos cómo en los años de gestación de esta obra – por lo demás, la mejor que hasta ahora existe – su autor no haya utilizado la breve, pero esclarecedora, autobiografía que Coloma envió a don Alejandro Pidal – nótese: el jefe moderado de la Unión Católica, que se apoyaba en los canovistas – para que preparase el discurso de contestación en la Real Academia Española (1908); adviértese que tampoco aquí Coloma quiso ser más explicito en la cuestión del tiro que recibió, no que se le escapó por azar, en el pecho. Menos podemos comprender que, ahora que ya es posible, no haya indagado seriamente en los archivos jesuíticos de Loyola, Alcalá y Roma para llegar al fondo de las recriminaciones que sus relatos y novelas suscitaban en el ala más intolerante de los católicos y de los jesuitas del período postintegrista y de la nueva reacción integrista de los dos primeros decenios del presente siglo. No se trata de temas al margen de la «concepción socio-política de su obra», sino de su meollo, de las causas de tantas prevenciones contra él, primero por las pequeñeces de *Pequeñeces* y luego por la polvareda que levantó el pequeño *Boy* (las páginas que le dedica Elizalde me parecen las mejores de toda la obra). Los documentos coetáneos, que el autor se ha saltado, le hubieran podido explicar la gravisima crisis de los últimos años de su vida, digna de ser conocida en toda su integridad. En resumen, un libro bueno, si no llevara la fecha de 1992.

Aunque sólo indirectamente ataña a la historia de los jesuitas, quiero cerrar este boletín con una obra en que muchos nombres suyos van saltando de la una a la otra pluma de ambos correspondientes: el futuro Pablo VI y monseñor Giuseppe De Luca[11]. Una correspondencia de dos personas a la vez afines y contrastantes. Los dos abocados al apostolado intelectual, aunque procedentes el uno del norte y el otro del sur de Italia. Ambos con una trayectoria, si no truncada, sí muy pronto desviada. El bresciano, pasado de la organización y dirección de la FUCI (Federación de universitarios católicos italianos), a la vida burocrática de la Secretaría de Estado del Vaticano; el lucano romanizado, de sus primeros intentos de investigaciones filológicas a la conjunción de filólogos e historiadores de cualquier ideología religiosa o política en una

---

[10] IGNACIO ELIZALDE, *Concepción literaria y socio-política de la obra de Coloma.* – Kassel (Edition Reichenberger) 1992, 8º, 357 p. (= Problemata literaria 9).

[11] GIUSEPPE DE LUCA – GIOVANNI BATTISTA MONTINI. *Carteggio 1930-1962.* A cura di Paolo VIAN. – Brescia (Istituto Paolo VI) 1992, 8º, XLIX-290 p., il.

editorial abierta a todas las tendencias y a todos los países – por la variedad de sus lenguas y sus temáticas, sus «Edizioni di Storia e Letteratura» han sido, y siguen siendo, las más supranacionales de Italia. Ambos, sacerdotes de honda espiritualidad: Montini más propenso a llevar a los jóvenes hacia la vida interior por medio de la liturgia; De Luca, más inclinado a la «piedad» interior, de base personal y de horizontes populares, que no por acaso *su* colección predilecta la apellidará *Archivio italiano per la storia della pietà,* y no ... *della spiritualità.* El por tantos años sustituto de la Secretaría de Estado bajo Pío XII (en realidad, vicesecretario para los asuntos ordinarios) con una muy particular predilección por Maritain y por la filosofía contemporánea de matiz cristiano; el don Giuseppe que trabajaba por libre, después de abandonar un puesto en la Congregación para las Iglesias orientales, más inclinado a la espiritualidad interior a lo de Grandmaison y de Bremond (cuya *Histoire* hubiera querido imitar en Italia), más propenso a la religiosidad personal, centrada en el Misal y el Evangelio – influida por de Guibert y de Leturia – y a las investigaciones históricas de Scaduto y Schütte.

Dos almas, pués, destinadas a entenderse y, por parte del meridional, a enfrentarse de cuando en cuando – distanciamientos tan frecuentes con muchos de sus colaboradores, que a veces se superaban y a veces se perpetuaban. Sería interesante una historia de estas alternativas – frecuentes, si no constantes – en el trato con sus colaboradores y amigos. Contrastes que no eran puramente «eruditos», sino íntimos y personales, pues en él convivía una intransigencia doctrinal, que le hizo ser un hombre de confianza de Ottaviani, con una comprensión a la vez humana e inteligente de los que éste último, con frase tal vez del propio De Luca, apellidaba «comunistelli di sagrestia».

Uno de los jesuitas con los que no me consta que tuviese nunca roce alguno fue el padre Giuseppe Filograssi, el que, haciéndole pasar por el seminario de Ferentino, llevado por jesuitas, del que no pudo conservar muy buen recuerdo, le conducirá al Seminario Romano. En esta ciudad se fijará definitivamente, y, después de transitorias enseñanzas en diversos centros eclesiásticos, desde aquí establecerá sus dos líneas de contactos más fecundos, para él y para los demás: el grupo literario florentino de Papini (con quien también chocará a propósito de su *Celestino V*) y el grupo romano de marcado carácter erudito, que pronto se extenderá a toda Italia, a Europa entera y a los Estados Unidos de América.

Un hombre inquieto, muy superior a la obra escrita que nos dejó, cuya persona y cuyas empresas – cuya *obra* – interesan e interesarán mucho más que sus *obras*, a pesar del vuelo y gallardía de su lengua italiana.

Este acuciante y discordante epistolario ha hallado, por fortuna, un editor tan penetrante como cuidadoso, tan humano como erudito. Tal como hubieran deseado, sin duda alguna, tanto Montini como De Luca.

OPERUM SINGULORUM IUDICIA

Robert Bireley. *The Counter-Reformation Prince: Antimachiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe.* – Chapel Hill (Univ. of Carolina Press), 1990, 8º, 309 p.

Il nuovo volume del padre R. Bireley, professore di storia alla Loyola University di Chicago, è una derivazione e un allargamento delle sue precedenti ricerche del 1975 e 1981 sul complesso rapporto tra religione e politica dell'Europa della Controriforma (cf. AHSI 48, 1979, p. 166-170; 53, 1984, p. 530-532).

Si articola in nove capitoli. I primi due situano il tema nell'ampio contesto politico, religioso e culturale; l'ultimo è di valutazione conclusiva; i sei capitoli centrali si presentano come delle piccole e diligenti monografie su altrettanti cospicui rappresentanti dell'antimachiavellismo.

Il pensiero di Niccolò Machiavelli, a partire dalla pubblicazione dei «Discorsi» e del «Principe» nel 1531-32, alimentò appassionate polemiche: prima che queste opere fossero messe all'Indice (1559), erano già scesi in campo tre autorevoli scrittori; mentre erano in circolazione approssimativamente quindici edizioni del «Principe» e diciannove dei «Discorsi» con relativa traduzione francese (p. 14). Altri polemisti si aggiunsero nei decenni seguenti. Tanto impegno di confutazione non sorprende, se si pensa alle affermazioni, audaci sino al cinismo, del Fiorentino, che, basandosi sulla lettura degli autori antichi (in particolar modo su Livio), e sulla propria esperienza, non dava posto all'etica cristiana nella vita politica ed in questo modo disgiungeva l'onesto dall'utile, sostenendo che il successo in politica si può ottenere solo non conformandosi ai principi cristiani.

Il secondo capitolo mette in rilievo l'originalità dell'approccio degli antimachiavellici. Pur restando debitori della Scolastica, essi hanno saputo integrare la teoria con la prassi: «Gli antimachiavellici si concentrano sulla pratica, ossia sull'arte di governo, in altre parole vogliono incontrare Machiavelli sul suo terreno. Questo approccio non esclude il loro interesse per la filosofia politica. Lo sforzo teorico di conciliare la moralità cristiana con la prassi politica è compiuto, con soddisfazione degli scrittori antimachiavellici, dagli scolastici» (p. 33).

L'antimachiavellismo costituisce un'ampia corrente filosofico-teologica. Bireley non ha inteso farne la compiuta descrizione. Si è invece fissato su alcuni antimachiavellici che hanno mostrato in positivo come si può mantenere e sviluppare il potere politico senza dipartirsi dalla morale cristiana; ossia, come esprime con efficacia il titolo del volume, hanno presentato l'arte cattolica di governo. Gli autori analizzati sono stati scelti con criteri oggettivi: i loro scritti hanno avuto una larga diffusione e il ruolo svolto dagli autori stessi è stato notevole. Vissero in un clima diverso da quello dei primi impugnatori del Machiavelli: il loro è il clima della piena Controriforma. Essi sono, oltre il Botero e il Lìpsius, i cui scritti antimachiavellici apparvero quasi contemporaneamente attorno al 1590, tre gesuiti: Ribadeneira, spagnolo; Contzen, tedesco; Scribani, fiammingo: le loro opere vennero pubblicate tra il 1595 e il 1624; infine un diplomatico e letterato spagnolo, Diego Saavedra Fajardo, che fece uscire la sua opera nella forma definitiva a Milano con la data del 1642.

Giovanni Botero (1544-1617) è il fondatore della tradizione italiana (p. 45-71). La sua opera maggiore «Della ragion di Stato», pubblicata nel 1589, già nell'anno seguente era ben conosciuta nelle tre maggiori corti della Controriforma: Madrid, Mo-

naco di Baviera e Gratz, per non parlare di Roma. Botero aveva studiato nel collegio della Compagnia a Palermo ed era entrato in essa nel 1558, uscendone nel 1580, per motivi di salute. Negli ultimi due anni di vita di Carlo Borromeo a Milano fu suo segretario.

Tra i molteplici problemi da lui trattati è da segnalare il suo atteggiamento verso gli eretici: «Ideale sarebbe che si convertano (si devono usare tutti i mezzi possibili: predicazione, esempio di vita, buone scuole); come Suárez, non esclude l'uso di una certa pressione» (p. 62). Nell'insieme Botero è riuscito a conciliare i valori disgiunti da Machiavelli: «ancora una volta il bene e l'utile sono stati armonizzati. L'utilità per il principe (gloria da conquistare), il dinamismo della popolazione e forse l'espansione dello Stato sono stati armonizzati con la campagna contro i Turchi, nemici del cristianesimo» (p. 71).

Un'altra tradizione è stata fondata dal grande umanista fiammingo Justus Lipsius (Joest Lips 1547-1606; va corretta la frase di p. 73: nel 1562 Lipsius entrò fra i novizi della Compagnia a Colonia, emettendo anche i voti l'anno appresso, dai quali fu sciolto: cf. AHSI 42, 1973, p. 317-321). La sua posizione espressa nei «Politicorum, sive civilis doctrinae libri sex», del 1590, non soddisfece né cattolici né protestanti; da ambedue le parti incontrò aspre critiche (p. 72-100). Sembra che lo stile e la chiarezza del discorso di Machiavelli non lo lasciassero del tutto indifferente, e solo con il passar del tempo, nelle sue opere successive, Lipsius ha visto chiaro il modo di conciliare il bene e l'utile. La sua opera è pervasa dalla convinzione che «la religione costituisce il fondamento dell'unità» (p. 88).

Il terzo degli antimachiavellici considerati (p. 111-135) è Pedro de Ribadeneira (1526-1611) che sta all'inizio della tradizione in Spagna. Gesuita di spicco, stretto collaboratore e biografo del fondatore della Compagnia di Gesù, dopo aver sostenuto incarichi importanti nell'ordine, ha saputo sfruttare questa multiforme esperienza nell'attività letteraria. Nel 1595 pubblicò il «Tratado de la religión y virtudes que deve tener el Príncipe Christiano», un appello appassionato al principe perché difenda la religione cattolica contro i «politici», che vorrebbero introdurre la tolleranza religiosa. Questo appello terminava però in modo inaspettato con la conclusione che la tolleranza religiosa è migliore delle guerre civili (cf. p. 120-122).

L'autore però che più efficacemente si è confrontato con il pensiero di Machiavelli (p. 136-161) è Adam Contzen (1571-1635). I «Libri decem Politicorum» pubblicati nel 1621 manifestano il nuovo spirito della Controriforma. Più degli altri (Lipsius, Botero), Contzen riecheggia l'esperienza della vita politica, nella quale era pienamente immerso come confessore e consigliere di Massimiliano di Baviera. La sua dottrina è guidata dalla convinzione che un confronto militare nel conflitto religioso debba portare una soluzione favorevole alla Chiesa cattolica. Questo gesuita bavarese ha dato più spazio all'esperienza e alla ragione che all'autorità degli antichi (cf. p. 139-140). Il pensiero del consigliere di Massimiliano ha in gran parte influenzato l'Editto di Restituzione del 1629, che come conseguenza portò alla sconfitta dei cattolici a Breitenfeld.

Gli ultimi anni della sua vita Contzen vide il fallimento delle sue concezioni. Il suo successore alla corte dei Wittelsbach, Johannes Vervaux, appartenente al partito più moderato, nei suoi «Annales Boicae gentis» (1662) non gli risparmiò delle critiche rigettando la teologia militante.

Carolus Scribani (1561-1629; p. 162-187) operò nelle città dei Paesi Bassi soggette allora al dominio degli Asburgo spagnoli. Nel «Politicus Christianus» (1621, 1624) volle convincere i lettori, che il cristiano può, senza compromettere i suoi principi mo-

rali, essere coinvolto negli affari politici: «Egli era meno interessato alla relazione tra il bene e l'utile. Il cristiano dovrebbe essere un politico di successo» (p. 162). Scriveva a partire dalla propria esperienza, simile in questo a Contzen. La situazione politica delle Fiandre di allora e il coinvolgimento di Scribani negli sforzi che miravano alla conciliazione degli spagnoli con la popolazione del luogo fanno di lui un legame tra antimachiavellismo spagnolo e fiammingo con tutti i pregi e limiti che una situazione del genere porta con sé. Bireley, dopo aver presentato dei ragionamenti assai complicati di Scribani, conclude non senza un tocco di ironia: «Forse Scribani avrebbe dovuto studiare più attentamente gli scolastici, i quali ammettevano che il cambiamento delle circostanze libera il sovrano dall'accordo» (p. 178).

La produzione letteraria di Diego Saavedra Fajardo (1584-1664) costituisce il culmine della tradizione antimachiavellica. Già la presentazione della sua opera principale «Empresas políticas: Idea de un príncipe político-cristiano» (1640), consistente in cento emblemi commentati in forma di saggio, tradisce un gusto barocco. Saavedra non intese dare al principe delle istruzioni generali ma sottolineò il fatto, che l'arte di governo è radicata nell'esperienza ed è frutto di riflessione su di essa. Qui siamo lontani dall'esposizione sistematica di Botero o Contzen; Saavedra si avvicina agli «Essays» di Montaigne (cf. p. 189).

Nell'ultimo capitolo (p. 217-242) è offerta una dettagliata valutazione del contributo degli scrittori antimachiavellici per la comprensione della Controriforma e della cultura barocca.

Prima di tutto: «nell'affermare che il cristiano può ottenere successo in politica, gli antimachiavellici mostrano una visione fondamentalmente ottimistica del cristianesimo e del mondo. Questa forma di ottimismo deve essere considerata come la principale qualifica della Controriforma e della cultura barocca» (p. 221). In pratica questo significa una ricerca del sano equilibrio tra amore e paura, tra desiderio dell'unità religiosa e la comprensione realistica delle divisioni confessionali. In questa ricerca gli antimachiavellici stimavano valida la ragione, che per loro rimaneva in armonia con la fede; non avvertivano un conflitto tra esse (cf. p. 238). La sfida di Machiavelli, che aveva creduto di dover separare i grandi valori cristiani dalla vita politica, polarizzò gli sforzi dei suoi avversari attorno al tentativo di trovare l'unità: «La ricerca dell'unità fu caratteristica per questa cultura. Quello che Machiavelli ha separato, gli antimachiavellici speravano di poter unire: la politica e la morale cristiana, l'utile e il bene» (p. 239).

Questi sforzi, per quanto lodevoli, a lungo andare hanno portato delle conseguenze anche non volute: «L'enfasi che gli antimachiavellici ponevano sulla convergenza dell'interesse dello Stato, i crescenti poteri del principe, con l'utilità della religione nello sviluppo dello Stato, ha portato all'incremento della mentalità che vedeva nella Chiesa uno strumento dello Stato. In questo senso gli antimachiavellici si sono accomodati troppo al mondo» (p. 241).

I limiti che l'autore si è fissato non gli hanno permesso di analizzare altri autori, che ebbero un ruolo non minore dei sei presi in considerazione. In ogni caso «Il principe della Controriforma», a parte le utilissime informazioni, può essere considerato come un invito all'analisi delle figure della Controriforma negli altri paesi. Basti ricordare Péter Pázmány (1570-1637), grande scrittore, gesuita e primate della chiesa d'Ungheria, e Piotr Skarga (1536-1612), anche lui gesuita e predicatore di corte del re di Polonia Sigismondo III.

Roma – Cracovia. S. OBIREK S.I.

Bellarmino e la Controriforma. Atti del Simposio Internazionale di Studi. Sora 15-18 ottobre 1986. A cura di Romeo De Maio – Agostino Borromeo – Luigi Gulla – Georg Lutz – Aldo Mazzacane. – Sora (Centro di Studi sorani «Vincenzo Patriarca») 1990, 8º, xxiv-1018 p. (= Fonti e Studi Baroniani 3).

Roberto Bellarmino, arcivescovo di Capua, teologo e pastore della Riforma Cattolica. Atti del Convegno Internazionale di Studi. Capua 28 settembre – 1 ottobre 1988. A cura di Gustavo Galeota. – Capua (Archidiocesi. Istituto Superiore di Scienze Religiose) 1990, II volumi, 8º, 930 p. (= Anno Ignaziano 1990-1991).

I tre corposi volumi che costituiscono gli Atti di due Convegni Internazionali su Bellarmino tenutisi negli anni 1986 e 1988, in concomitanza con gli anniversari di pubblicazione del primo (1586) e del secondo tomo (1588) delle *Disputationes de Controversiis adversus huius temporis haereticos,* inquadrano la complessa personalità e il tempo in cui il teologo cattolico visse (1542-1621) da una molteplicità di angolazioni: teologica, pastorale, storica, giuridica, epistemologica, scientifica, artistica, musicale, letteraria, pedagogica, dell'influsso che egli esercitò sul mondo contemporaneo e sui posteri ai diversi livelli della letteratura e dell'azione controversistica. Con tutto ciò, stante la ricchezza e la vastità degli orizzonti, gli approcci degli studiosi al Bellarmino si caratterizzano per due angolazioni fondamentali: storica, il primo volume; teologico-pastorale il secondo e il terzo.

Poichè sarebbe impossibile dare conto in poche pagine dei contributi di maggior peso e importanza allo studio ed all'arricchimento di aspetti già conosciuti della personalità del Bellarmino, scegliamo di concentrare l'attenzione e di segnalare quelli che ci sono sembrati i più nuovi e originali secondo una triplice angolazione teologico-pastorale, filosofica e scientifica. In questo quadro meritano rilievo l'opera teorica e l'azione organizzatrice del p. Gustavo Galeota SI, che ha prodotto ben tre studi – due di più ampio e uno di minore respiro – su Bellarmino, prodigandosi molto per la strutturazione degli interventi e la riuscita del Convegno di Capua, non solo, ma fornendo testi e consigli al gruppo di studiosi raccolti intorno al prof. Romeo De Maio e partecipanti al Convegno di Sora. Dei suoi contributi teorici, il primo, storico, è dedicato alle *Controversiae* (*Genesi, sviluppo e fortuna delle Controversiae di Roberto Bellarmino.* Sora 1990, pp. 3-48). Fra i suoi pregi specifici è quello di avere studiato l'irradiazione europea gesuitica del metodo delle *Controversiae* in P. Pázmány (1570-1637), F. Véron (1576-1647), V. Ebermann (1597-1675), G. B. Tolomei (1653-1726), C. Sardagna (1731-1775). Egli ha mostrato inoltre, come nel corso del xix secolo, al tempo del Concilio Vaticano I, Bellarmino fu assunto quale teologo tout court, non soltanto controversista, della Riforma Cattolica. Segnale di questa ripresa e nuova auge sono le riedizioni delle *Controversiae* in territorio italiano e francese, assunte quale «espressione dell'integrismo teologico della scuola romana», p. 47. Fra esse il Galeota prende come punti di riferimento la napoletana del 1856-1862 e la parigina del 1870-1874 p. 47-48. Il secondo saggio, storico-dottrinale, è più esplicitamente concentrato su temi teologici ed antropologici (*Alcuni temi della dottrina di Roberto Bellarmino in retrospettiva.* Capua 1990, I vol. 121-158). Essi sono: la visibilità della Chiesa ed il Primato del Sommo Pontefice come criterio ermeneutico; l'uomo proteso verso l'infinito della sua esistenza ed artefice della propria salvezza; la teologia politica come segno di una coscienza civile in trasformazione, ivi 123. Il terzo ed ultimo contributo scientifico del padre Galeota allo studio dell'opera e dei tempi di Bellarmino è *Péter Pázmány (1570-1637), un modello di recezione critica dell'ecclesiologia apologetica di Roberto Bellarmino,* dedicato a mettere in evidenza lo studio del concetto di Chiesa e l'originale dottrina circa le notae (Capua 1990, I vol. 257-268).

Il Convegno Internazionale di Sora (1986) ha fatto il punto su Bellarmino scienziato con due interventi e saggi di Paola De Falco e George V. Coyne S.I. La prima (*Bellarmino e la scienza.* Sora 1990, pp. 541-570) muove alla riconsiderazione delle opere di Bellarmino – soprattutto le *Lectiones Lovanienses,* ma anche i Commentari alla Somma di San Tommaso e l'Epistolario – sulla scorta dei fondamentali studi di Ugo Baldini, ora editati in volume (cf. *Legem impone subactis,* sopra pp. 315-347). Il secondo (*Bellarmino e la nuova astronomia nell'età della Controriforma.* Sora 1990, 571-578) mette in evidenza la relazione per nulla tradizionalistica fra la nuova astronomia e Bellarmino in due punti: l'ammissione di moti intrinseci e irregolari per i pianeti – in questo consiste il merito specifico della nuova astronomia – e la liquidità dei cieli, che vanno chiaramente in direzione antiaristotelica e antitolemaica. In un saggio ben altrimenti profondo, documentato ed orientato non certo sulla consonanza fra la nuova astronomia e quella del Cardinale – che in verità non vi fu, poiché le idee cosmologiche del Bellarmino seguivano il dettato biblico, come è evidente soprattutto nel commento del teologo alla celebre lettera di Foscarini – Ugo Baldini (*Bellarmino tra vecchia e nuova scienza: epistemologia, cosmologia, fisica.* Capua 1990, II pp. 629-696, ora ripubblicato senza le tavole in *Legem impone subactis* cit., pp. 305-344), ha studiato l'astronomia del Cardinale proponendo delle tre angolazioni enucleate (ivi 633), la prima: «contenuto e ragioni (scientifiche. epistemologiche, religiose) del giudizio del Bellarmino sull'astronomia eliocentrica». Il Baldini si è concentrato, in particolare, sull'approfondimento della nozione di «demonstratio» delineandone i connotati scolastici, centrale per comprendere lo scetticismo e in definitiva la non accettazione da parte del Cardinale della teoria eliocentrica.

Fra i contributi presenti nel volume che raccoglie gli atti di Sora, segnaliamo ancora i seguenti: C. Napolitano, *La concezione della storia di Roberto Bellarmino* 251-275; S. Zen, *Bellarmino e Baronio,* 279-321, con un paragrafo – il quarto, pp. 310-313 – dedicato alla concezione della storia in entrambi. Il pensiero di Bellarmino, secondo lo Zen, rivela soprattutto: 1) autorità della Bibbia e dell'argomento patristico; 2) valore della traditio, ossia del verbum non scriptum; 3) cultura dell'obbedienza. Da filologo invece il Baronio «era un ricercatore di verità; Bellarmino da controversista polemico, possedeva già tutte le certezze: potrebbe dirsi più precisamente un ricercatore di argomenti a fine controversistico» p. 293. Questo giudizio, sostanzialmente corretto, non penetra per altro problematicamente nell'orizzonte controversistico di Bellarmino, che era ben più complesso e motivato da una serie di ragioni teologico-filosofiche ed etiche. Citiamo ancora i contributi di J. Ślaski, *Roberto Bellarmino e la letteratura dell'età della Controriforma in Polonia,* pp. 519-539, che studia Bellarmino come il rappresentante della Controriforma romana meglio conosciuto in Polonia; M. L. Ruggiero, *Bellarmino e la donna,* pp. 893-918, che studia un aspetto nuovo non certo nella ricerca storiografica contemporanea, ma abbastanza inconsueto nell'ambito dell'investigazione sulla storia religiosa riferita ad un esponente qualificatissimo della cultura della Riforma Cattolica come Bellarmino, con il rischio di sovrapporre moderne categorie di giudizio alla comprensione di fatti e realtà psicologico-umane dei secoli XVI e XVII; A. Valerio, *La verità luogo teologico in Bellarmino,* pp. 49-88, che nell'affrontare un tema epistemologico quanto mai interessante, non sfugge al rischio evidenziato per il saggio della Ruggiero; G. Barbuto, *«Il Principe» di Bellarmino,* pp. 125-189, che affronta e studia la tematica del rapporto Hobbes-Bellarmino, estranea per altro all'oggetto dell'interesse di G. Nardone nel suo contributo al Convegno di Capua (*La Controversia sul giudice delle Controversie: il Cardinale Bellarmino e Tho-*

mas Hobbes, Capua 1990, 543-628), partendo da premesse opposte a quelle dello stu-dioso gesuita. Scrive infatti Gennaro Barbuto: «In tale tradizione esegetica [lo studioso nelle pagine precedenti aveva fatto una rassegna storiografica dell'influenza del pensiero politico del Bellarmino nella storia], attenta a valutare il ridimensionamento dello Stato nel pensiero politico bellarminiano, si inseriscono le molte pagine del XLII capitolo del *Leviatano*, destinate a una serrata disamina del *De summo pontifice*. Tale fu la perizia di Hobbes da suscitare un fermo giudizio di Carl Schmitt: «Nessuno ha confutato Bellarmino meglio di Hobbes», p. 179.

Scrive invece il Nardone: «Il titolo di questo studio [La Controversia sul giudice delle Controversie] intende spostare il centro di interesse: non la controversia tra Hobbes e il defunto Bellarmino [si noti la finezza della qualificazione, «defunto»], ma la controversia che, prima il teologo romano e poi il filosofo inglese, condussero entrambi sul medesimo oggetto (il Giudice delle controversie), contro i medesimi avversari (i protestanti), con argomentazioni abbastanza simili. Lo stesso Hobbes pone delle premesse generali che autorizzano un forte ridimensionamento della sua opposizione al Bellarmino», p. 554. Non è chi non veda la differenza fra due modi di fare storia – quello di Barbuto e quello di Nardone – dei quali il secondo ha fra gli altri meriti– il primo di tutti è la problematizzazione di ciò che si presuppone come dato acquisito dalla ricerca storiografica, che implica il far proprio e riproporre come nuovo ciò che potrebbe apparire come già datato o vecchio tout court – quello di contribuire a rinnovare, modificandolo con prove, il giudizio sul rapporto di Hobbes con Bellarmino.

Per concludere la rassegna dei contributi al Convegno di Sora, occorre citare il saggio del padre M. Batllori, *Bellarmino i Loiola davant la teologia de Ramon Llull: llurs actituds divergents*, pp. 985-1000. Entrando nel merito della capacità di comprensione da parte dei teologi della Riforma Cattolica del pensiero del Llull, che è sempre stato uno dei centri e fari orientatori degli studi dello storico catalano, il Batllori conclude così sul divieto di scrivere e di parlare della dottrina del filosofo maiorchino, compreso l'obbligo di sottomettere al Sant'Uffizio qualsiasi suo scritto su altre materie: « ... No goso afegir-hi cap comentari; només remarcar com era difícil a tots aquells teòlegs de la Contrareforma post-tridentina de judicar rectament les doctrines teològiques d'un autor medieval, escolàstic independent / questo dato è centrale /, místic arborat i pensador subtil, sense tenir presents les circumstàncies històriques en què compongué les seves obres ni la finalitat apologètica i missionera dels seus escrits», p. 999.

Dei contributi contenuti nei volumi che raccolgono gli Atti di Capua segnaliamo: C. Scanzillo, *Il vescovo nella ecclesiologia di San Roberto Bellarmino*, I 76-96; P. Giustiniani, *Bellarmino, animatore di catechesi*, I vol. 473-488; G. Békés, *La dottrina sacramentaria del Bellarmino: la controversia del XVI secolo alla luce dell'odierna dottrina*, ivi 53-68, che mostra le due modalità di comprendere la causalità dei sacramenti: quella greca, fondata sulla nozione di «mysterium» per la quale il sacramento è dono, processo nel quale vive una azione simbolica, e quella latina cui il Bellarmino appartiene, fondata sul patto giuridico, sul sacramento come effetto di una cooperazione. Questi temi ritornano anche da un'altra angolazione, quella dell'analisi del metodo che ne mette in luce le radici epistemologiche, presente nella comunicazione di Anita Mancia, *L'opera del Bellarmino nella riorganizzazione degli studi filosofici e teologici*, ivi 269-282, soprattutto le pagine 274-276. Di altri tre saggi occorre dar conto per quanto attiene il Convegno di Capua: quello di P. W. van Boxel, *Roberto Bellarmino e la tradizione giudaica* I pp. 97-120; M. Biersack, *La conoscenza delle fonti protestanti*

di Bellarmino nelle Lectiones Lovanienses, in prospettiva della dottrina circa la predestinazione e la grazia pp. 159-188; G. Nardone S.I., *La controversia sul giudice delle controversie: il Cardinale Bellarmino e Thomas Hobbes* pp. 543-628.

Van Boxel studia Bellarmino come ebraista cristiano concentrando la sua attenzione su tre manoscritti: *Vat. Lat. 14628, Ms. 385b* (Archivio dell'Università Gregoriana) e Pistoia *Ms 15* (Biblioteca Fabroniana). Il primo appartiene a un gruppo di tre contenenti raccolte di excerpta dai commentari rabbinici sulla Bibbia ebraica, dei quali Bellarmino fu uno dei revisori. Il manoscritto dell'APUG contiene invece note esegetiche e filologiche al Genesi. Le figure dei rabbini esegeti più importanti e citati più frequentemente sono Rashi, David Kimhi, Ibn Ezra, Levi ben Gershom e Baal ha Turim. Il manoscritto della Fabroniana di Pistoia consiste in una scelta di excerpta presi dai commentari di Rashi alla Torah. Essi non si danno come vere e proprie traduzioni, ma come sintesi del pensiero ivi contenuto. Lo studio dei manoscritti mostra che Bellarmino, quando usava la tradizione rabbinica per i propri scopi esegetici, non trattava quei passaggi che erano profondamente contrari alla Chiesa. La sua regola d'oro era che l'interpretazione della Scrittura doveva essere grammaticalmente e sintatticamente accurata. Quando l'interpretazione rabbinica adempiva questo requisito, il teologo l'accettava senza esitazione.

L'interesse di questo studio è fuori discussione ed è dovuto in buona parte alla sua novità. Soltanto due autori prima di lui si erano confrontati su questo tema: il Tomei, *Il Bellarmino ebraista,* in: Bollettino Senese di Storia Patria 21 (1914) II Vol. pp. 337-341; e il Vaccari, *Note del ven. Bellarmino al Genesi,* in: Gregorianum 2 (1921), pp. 579-588. Entrambi avevano scritto all'inizio di questo secolo.

Per quanto concerne il citato saggio di M. Biersack, *La conoscenza delle fonti protestanti di Bellarmino nelle Lectiones Lovanienses in prospettiva della dottrina circa la Predestinazione e la Grazia* I Vol. pp. 159-188, il centro della sua analisi è il tema della conoscenza delle fonti e della letteratura protestante in Bellarmino al tempo delle sue *Lectiones Lovanienses.* Tanto i termini temporali prescelti, quanto le tematiche affrontate dal teologo cattolico, conducono il Biersack a concludere che il testo fondamentale da analizzare è l'*Index haereticorum.* Siccome Bellarmino difende un agostinismo molto stretto, i teologi protestanti non sono per lui il principale obiettivo polemico. Piuttosto le sue critiche e i suoi strali si appuntano ai teologi cattolici e del suo stesso Ordine, che inclinano al sinergismo, come per esempio F. Toledo (1533-1596). Inoltre dalle *Lectiones Lovanienses* è possibile concludere che Bellarmino deriva la sua conoscenza delle fonti protestanti in modo indiretto dalla letteratura controversistica cattolica, in particolare da Tapper, J. Fischer e J. Cochleus. Ha usato il metodo selettivo nelle controversie confessionali? Per rispondere a questa domanda bisognerebbe studiare approfonditamente le *Lectiones Lovanienses,* che è quanto il Biersack fa nella sua ricerca *«Initia bellarminiana»: die Praedestinationslehre bei Robert Bellarmino bis zu seinen löwener Vorlesungen 1570-1576* (= Historische Forschungen Bd. 15, Stuttgart 1989) pp. 550. In questo voluminoso e ben articolato contributo allo studio della dottrina bellarminiana circa la predestinazione, l'autore conduce una accurata analisi delle *Lectiones Lovanienses* dedicate a questo tema, che era al centro della controversia fra protestanti e cattolici e fra gli stessi cattolici. Dopo una breve biografia di Bellarmino (Teil I), nelle parti successive esamina la *via Augustini* seguita dal giovane controversista tra il 1567 e il 1570, sullo sfondo del modello scolastico tradizionale e la *via augustiniana* moderata (teil II), da un forte agostinismo a un cattolicesimo normale integrato (1570-1571). In quattro tesi finali l'autore dà la propria va-

lutazione della dottrina di Bellarmino circa la predestinazione (Teil 4), offrendo anche un'edizione critica di alcuni testi delle Lectiones Lovanienses inediti o pubblicati. La bibliografia è abbondante, ben scelta ed accurata.

Quanto al saggio di G. Nardone S.I., *La controversia sul giudice delle controversie. Il Cardinale Bellarmino e Thomas Hobbes* pp. 543-628, l'autore, preso atto che il filosofo inglese è profondo conoscitore dell'opera del teologo cattolico, che egli riprende estesamente nei capitoli 42 e 44 del Leviatano, ne studia l'analisi teologico-politica, che rivela tratti concordanti sul tema del giudice delle Controversie. Qui tanto Bellarmino quanto Hobbes si mostrano critici nei riguardi del giudizio privato. Di esso il Nardone in pagine profonde, ricostruisce il complesso profilo. Esso passa attraverso tre momenti logici, proposti in tutto il loro rigore: quello morale (Non è presuntuoso giudicare? Perchè dare tanta fiducia ai versetti biblici dimenticando le virtù cristiane e la carità che unisce? Ciò che si domanda al privato è una maggiore umiltà e carità, p. 590); quello psicologico-empirico (il giudizio di un qualunque cittadino, di un «ciascuno fra i tanti» vede affidarsi il compito di «dirimere le controversie entro un dibattito a più voci». In questo quadro lo «Spirito» «diventa fatalmente un argomento gettato entro il dibattito, una realtà cui si può far appello di fronte ad altri ... Ma ciò che può essere notificato in questo modo è *il fatto come tale* [la sottolineatura è nostra] del proprio giudicare che, dice la critica, si vorrebbe far passare come voce interiore dello «Spirito». Tale voce interiore elevata ad argomento disponibile per convincere gli altri, o prima ancora sè stessi, è lo spiritus privatus», p. 591); quello critico, che costituisce il momento finale (« ... Ogni uomo è invitato a cogliersi da fuori, prendere distanza dal proprio giudizio ... il privato che sia in grado di operare tale critica di sè stesso, ed accedere così ad una nuova idea di uguaglianza, potrà finalmente comprendere la ragionevolezza del Giudice Unico per tutti», p. 592). Senza questo esercizio di ascesi del giudizio, si sarebbe di fatto condannati ad una guerra naturale, di tutti contro tutti, p. 568. Non è possibile affidare la Scrittura – le cui proposizioni al tempo di Hobbes e di Bellarmino avevano carattere normativo – al giudizio privato. Nardone studia pertanto tre questioni: 1) la funzione del linguaggio entro la sistematica di Hobbes e presso coloro che lo diffusero prima di lui nell'Europa del cinquecento; 2) i teologi che prima di Bellarmino hanno trattato il tema del giudice delle Controversie. Lo stesso tema in Bellarmino; 3) la somiglianza non casuale del Leviatano con il giudice delle Controversie.

Poichè i contenuti della fede e i suoi articoli – tranne uno, che vi deve essere una auctoritas giudicante – sono indecidibili, occorre affidarsi all'autorità legittima del potere assoluto, che è l'unica via adatta allo scopo. Nardone nota acutamente che «Hobbes esalta la capacità inventiva della mente umana, eppure tale invenzione [quella del potere assoluto] sembra operare come una proiezione di possibilità cui fa seguito una loro rassegna che si conclude nella scelta dell'unica percorribile; più che la logica di invenzione domina la logica di esclusione: la razionale necessità del giudice si impone come la necessità del residuale: a conti fatti «non ci resta altro che ... ». Questo movimento della mente che giustifica la soluzione mediante un processo di esclusione è più visibile presso i teologi», p. 569.

Questa acuta analisi della mente umana e dei processi logici che essa mette in atto nel governo delle cose della religione e della politica, porta ad una importante conclusione per Bellarmino. Egli parla ai cattolici, a un pubblico universale, non certo per offendere i protestanti, ma per mostrare i loro limiti e per dire che l'unica cosa che re-

sta da fare è statuere. Questa azione non spetta al singolo, ma al pubblico. La controversia sul giudice è oltre la teologia. Quando tutto è incerto e anche un angelo del cielo potrebbe farmi una qualunque rivelazione che io potrei credere, quando così labili sono le ragioni del credere, non resta altro che affidarsi ai giudici, all'auctoritas. Hobbes estende questo criterio, che poggia sulla logica di esclusione, al politico.

Conclude il volume degli Atti di Capua una bibliografia degli studi novecenteschi sul Bellarmino a cura di chi scrive, che si è avvalsa della collaborazione del p. László Polgár, dell'Istituto Storico della Compagnia di Gesù.

Roma. A. MANCIA.

I Gesuiti e la Calabria. Atti del Convegno di Reggio Calabria, 27-28 febbraio 1991, a cura di Vincenzo SIBILIO S.I. – Reggio Calabria (Laruffa Editore) 1992, 8º, 386 p.

Il Convegno è stato organizzato, in occasione del centenario ignaziano, dalla Compagnia di Gesù e dalla Deputazione di Storia Patria della Calabria. Esso si propose di indagare lo sfondo storico nel quale si è mossa la Compagnia in Calabria. I contributi vertono soprattutto sulla duplice e distinta, ma interferente prospettiva della missione e dell'educazione, due momenti talora complementari dell'azione gesuitica, di cui sono studiati più che i risultati – che richiederebbero integrazioni da fonti ancora inesplorate della storia regionale –, le ispirazioni, i piani di intervento, gli strumenti, i metodi, gli spazi e gli ambienti. Il volume rappresenta, in questa prospettiva, il primo tentativo di una visione globale e unitaria della presenza dell'istituto ignaziano in Calabria, almeno in riferimento alle vicende precedenti alla soppressione canonica.

L'indagine storica non poteva non prendere inizio dalla figura di Nicolò Bobadilla (U. Parente), uno dei primi compagni di Ignazio, che, intrepido e infaticabile predicatore, percorse in lungo e in largo la terra calabrese, entrando in contatto con molti vescovi locali e preparando il terreno per l'intervento organizzato della Compagnia. Accanto alla preoccupazione antiereticale, sottolineata dagli studi dello Scaduto nel 1946 su questa rivista, e, più recentemente, da Marranzini e da Lopez, l'azione del Bobadilla rappresentò anche il primo tentativo di missione popolare in terra calabrese. Essa, una volta attenutasi l'impressione di pericolosità esistente per la dottrina cattolica, ebbe una prevalente preoccupazione preventiva.

Le missioni popolari del Sei e del Settecento sono esaminate da Elisa Novi Chavarria che illustra la molteplicità delle tecniche e degli strumenti operativi utilizzati, la promozione catechetica e devozionale, nonché la sapiente concertazione delle diverse componenti sociali locali; ed anche la diversificazione metodologica della missione, che andò progressivamente rifiutando certi eccessi scenografici e spettacolari: tale percorso è visibile soprattutto nella seconda metà del '600, quando si andò imponendo l'attenzione a nuovi obiettivi, quali la repressione delle relazioni extra-coniugali, degli scandali e di certe forme di socialità conviviale e il rispetto delle feste di precetto e dell'ordine sociale vigente.

Il secondo filone del volume, come detto, sviluppa l'indagine sulle strutture permanenti. Ampio spazio è dedicato ai collegi: il p. Filippo Iappelli (pp. 77-101), con la nota competenza, passa in rassegna, uno per uno, sulla base di documenti per lo più inediti, i sette collegi calabresi, che da Catanzaro (1563) a Paola (1632) svolsero, con

durata ed esiti diversi, l'apostolato educativo. Questa relazione costituisce anche la base per lo studio di G. Caridi (pp. 147-159) sui beni della Compagnia in Calabria prima dell'espulsione del 1767. La genesi, la produzione, l'amministrazione, l'uso e la gestione dei beni consente di farsi un'idea approssimativa sull'entità delle ricchezze dell'Ordine costituite, prevalentemente, da beni immobili, cui si aggiungevano altri cespiti sporadici, mentre qualche profitto più consistente derivava pure da investimenti mobiliari. L'eversione dei beni della Compagnia e i provvedimenti governativi, con i conseguenti incameramenti alla Cassa Sacra, lungi dal portare ad un miglioramento delle condizioni di vita dei ceti più indigenti, finirono con l'acuire le sperequazioni sociali e per aggravare ulteriormente il disagio delle masse contadine.

Un largo spazio è dedicato, infine, anche agli aspetti architettonici, urbanistici e territoriali dell'insediamento gesuitico in Calabria: i tre contributi di Emilia Zinzi (pp. 177-310). Maria Pia Di Dario Guida (pp. 311-343) e Ornella Milella (pp. 345-370), corredati da un'ampia documentazione fotografica, offrono importante materiale per la riflessione, rilevando la centralità del discorso artistico ed architettonico per una comprensione più articolata e profonda della presenza dell'Ordine ignaziano nella realtà calabrese.

Non mancarono nel Convegno sguardi sulla Compagnia ristabilita (nel Regno di Napoli dal 1821); principale, quello di Pietro Borzomati (p. 161-176) riguardante la formazione dei laici nel Novecento mediante l'Apostolato della Preghiera; ma sono restate in ombra zone di non trascurabile rilevanza, come le dispersioni ottocentesche; il ruolo svolto dal seminario regionale pontificio sorto all'inizio del secolo xx per volontà di Pio X; i nuovi orientamenti culturali e le nuove strategie di intervento in questo secolo di fronte ai nuovi e gravi problemi della secolarizzazione e progressiva scristianizzazione. E sarebbe anche giusto far largo a personaggi di un certo spessore. Fra essi, si può qui suggerire il p. F. Meduri, pioniere degli studi di storia della Compagnia nella realtà sociale e religiosa calabrese.

Napoli, Università. U. Parente

Martin Murphy. *St. Gregory's College, Seville, 1592-1767.* – London (Catholic Record Society) 1992, 8º, viii-223 p., 1 il. (= Catholic Record Society Publications 73).

Coincidiendo con el IV centenario de la fundación del colegio inglés de San Gregorio Magno, de Sevilla (1592), regido por la Compañía de Jesús, se ha publicado este volumen de la CRS. Conocedor del contexto histórico que marca la fundación del colegio y su posterior evolución, el a. había publicado *Los comienzos del colegio inglés de San Gregorio de Sevilla* (en «Archivo Hispalense» 204, Sevilla 1984, p. 3-24). Ahora, edita una selección de diez documentos referentes al colegio (p. 128-202), precedidos de una introducción histórica (1-37) y material documental auxiliar: fuentes (p. 38-42); inventario del Archivo de San Gregorio, conservado desde la expulsión de la Compañía (1767) en el colegio inglés de San Albano de Valladolid (43-47); catálogos de alumnos del colegio de San Gregorio de 1592 a 1767 (48-105), de alumnos mártires (105) y de jesuitas ingleses en la provincia de Andalucía (106-114); una bibliografía de impresos andaluces (1590-1660) relativos al colegio (115-122) y un extracto de las cartas anuales del colegio de 1592 a 1741/2 (123-127).

Dada la finalidad de la publicación, los documentos seleccionados, enmarcados cada uno de ellos por excelentes introducciones, junto con el inventario del archivo y la reconstrucción del catálogo de los alumnos del colegio, se pueden considerar la parte más interesante y valiosa. La introducción histórica, necesaria para la interpretación del conjunto, está sustentada por abundante bibliografía y datos de archivo. Además del de San Gregorio, ha aprovechado el de la Compañía de Jesús en Roma (ARSI), hasta ahora casi inexplorado en cuanto al colegio inglés de Sevilla se refiere. Con sus datos, ha elaborado el catálogo de jesuitas ingleses admitidos en la provincia de Andalucía y/o que trabajaron en ella, en total unos 45 de 1592 a 1660. Los identifica por sus alias y nombres verdaderos, en muchas ocasiones españolizados o transcritos aproximativamente según la fonética castellana.

Quizás la urgencia para la publicación de la obra en el mismo año jubilar, haya obligado al a. a poner fin al acopio y elaboración de datos. Así, la serie de rectores termina en 1651 y los extractos de las cartas anuales en 1741/2, en vez de 1767, fecha tope indicada en el título de la obra. De la situación financiera del colegio inglés trata el a. en el apartado «Temporalities» (21-24). Pero se echan de menos cifras concretas que hubieran ayudado a captar mejor la gravedad de la situación que, por otra parte, pienso que fue similar a la de los otros colegios de la Compañía en Andalucía en ese periodo. También convendría matizar la afirmación de que la bancarrota (en 1644 y no en 1649) del colegio de San Hermenegildo, de la Compañía de Jesús en Sevilla, influyó en la vida intelectual del colegio inglés de San Gregorio (p. 17). Habría que distinguir entre colegio de la Compañía, de cuyas rentas se alimentaban profesores y estudiantes jesuitas, y escuelas públicas que siempre fueron gratuitas. Afectó económicamente al primero y así los estudiantes jesuitas se trasladaron al colegio de San Pablo de Granada, pero continuaron los profesores al frente de sus cátedras. Por el momento, se mantuvo el mismo número en la asistencia de alumnos externos y de los tres colegios-seminarios dirigidos por la Compañía: inglés, irlandés y el llamado de las Becas. Sólo posteriormente, debido a la peste de 1649 y a la crisis demográfica que marcó la segunda mitad del siglo XVII, se redujo el alumnado. Por ello, creo exagerado afirmar del colegio de San Hermenegildo: «its size and status were reduced to those of an obscure provincial college» (p. 14). Otra cuestión sería la calidad del profesorado que el a. acertadamente encuadra en la crisis de la ciencia teológica española de la segunda mitad de la centuria (ib.).

Esperamos y deseamos que el a. prosiga, con la misma diligencia y maestría, sus investigaciones sobre la actividad de los jesuitas ingleses en España. Lo acaba de hacer con el P. William Johnson y su apostolado en Cádiz: *The Cadiz Letters of William Johnson, vere Purnell S.J. (1597-1642)*, Recusant History 21 (1992-1993) 1-10. Y sería deseable también, como insinúa el a. (p. 25), que se hiciera con otras provincias de la Compañía de Jesús en España, especialmente Castilla y Toledo, una investigación similar a la suya sobre los ingleses admitidos en esas provincias, o que trabajaron en ellas.

Pont. Universidad Gregoriana. F. B. MEDINA S.I.

JOSÉ SIMÓN DÍAZ. *Historia del Colegio Imperial de Madrid.* (Del Estudio de la Villa al Instituto de San Isidro, 1346-1955). – Madrid (Instituto de Estudios Madrileños), 1992, 8º, 633 p., 35 lám.

Lo que comenzó como investigación de estudiante y auxiliar de biblioteca, se convirtió desde 1953-60 en monografía de referencia obligada para cualquier estudioso de historia de la educación en España. Nuestro AHSI le dedicó la atención debida (22 [1953] 582-84; 29 [1960] 417s) y puso de relieve la riqueza de información recogida, aunque limitada forzosamente a los archivos madrileños.

Se hacía necesaria una segunda edición que incorporase los resultados de investigaciones particulares sobre los diversos períodos, y aliviase el conjunto de la mayor parte de los apéndices, en los que se reproducían *Relaciones* contemporáneas de diversos festejos religiosos y literarios. Queda así un solo volumen, en el que la historia hasta 1767 ocupa 239 p. y la posterior, 270 (sin los catálogos de profesores y congregantes).

Las principales novedades son las aportaciones de Bernáldez Montalvo sobre el Estudio de la Villa, de Bartolomé Martínez sobre las clases de gramática, de Rodríguez de Ceballos sobre la construcción de la iglesia, y del que suscribe sobre la fundación de los Estudios Reales por Felipe IV, con la convocatoria, en su mayor parte frustrada, del mejor profesorado europeo. Fue un proyecto desmesurado y en buena medida utópico, carente de estímulos prácticos (no franqueaba el acceso a la universidad) y desprovisto de efectiva base económica.

Un muy breve capítulo se dedica al Seminario de Nobles, fundado por Felipe V en 1725. Aunque es indudable que los modelos franceses tenían que influir en el Duque de Anjou, no puede olvidarse que los jesuitas regentaban instituciones semejantes en las principales naciones europeas, como lo recuerda el autor de una *Representación de la Compañía de Jesús a la Monarquía de España, sobre la educación de la Juventud Noble de sus Reynes,* atribuida por Uriarte con fundamento al escocés P. Guillermo Clarke (o Clerk), confesor del rey y antes rector del colegio de su nación en Roma. Pero el que dio definitivo impulso al centro en el año (1746-47) en que lo regentó como Director Supernumerario fue el P. Burriel (que no se menciona en este capítulo ni en el apéndice de profesores): sus cartas a Mayans dan fe de su esfuerzo hercúleo para levantar los estudios (40.000 reales en libros), la situación económica (no se cobraban las rentas ni las pensiones) y el prestigio social. Del nivel de estudios se puede juzgar por los *Ejercicios Literarios o Examen que han de hacer algunos Caballeros Seminaristas ... Dedicados al Rey N.S. D. Carlos III ...* Ibarra, 1765, 73 p. (otro de 1766, 79 p. fol.), que pueden considerarse como un programa completo para la juventud ilustrada.

Para la historia del siglo XIX – en la que sólo de 1816 a 1834 intervienen los jesuitas, y aun con la interrupción del trienio liberal – se dispone de documentación más abundante, no sólo administrativa, sino también memorialística, especialmente para el siglo largo del Instituto de San Isidro, centro piloto en la enseñanza media española.

Madrid, Univ. de Comillas. J. MTZ. ESCALERA S.I.

JUSTO GARCÍA SÁNCHEZ. *Los jesuitas en Asturias.* (Renovación espiritual de Oviedo y Principado de Asturias merced a la Compañía de Jesús, 1578-1767). – Oviedo (Instituto de Estudios Asturianos), 1991, 8º, 369 p. — II. *Documentos.* Universidad de Oviedo, 1992, 600 p., fol.

El subtítulo delimita exactamente el propósito del autor: describir la vida de un colegio de jesuitas en el marco diocesano de una tierra calificada repetidamente por los contemporáneos como «las Indias de España», lo que era índice de una indigencia espiritual, compartida con la vecina Galicia. El capítulo primero se había publicado como extracto de tesis con el título *Un primer proyecto de Universidad en Asturias (1570-1572).* (Universidad de Oviedo, 1991, 207 p.).

La presencia en el ámbito religioso español – como en otros europeos – de un grupo de clérigos «reformados», casi todos de formación universitaria, y su dedicación simultánea a la pastoral directa y a la enseñanza de la niñez, suscitó múltiples peticiones y ofertas de fundación de «colegios», que se concebían precisamente con estas dos características. En el Principado de Asturias la iniciativa provino de un prelado, Rojas y Sandoval (1546-56), tan ilustre por la sangre como por el celo pastoral. El y su sucesor Ayora (1567-69) con el canónigo Vázquez de Prada hicieron proposiciones a S. Ignacio y a S. Francisco de Borja; pero fue el asturiano y antiguo obispo de Oviedo, Fernando de Valdés, inquisidor general y arzobispo de Sevilla, quien ofreció a los jesuitas sus dos fundaciones de Oviedo: la Universidad y el Colegio de S. Gregorio. Tras su muerte (1568), los testamentarios llegaron a comprometerse por escrituras públicas; pero las resistencias del cabildo y de la ciudad persuadieron a los generales Borja y Mercuriano a declinar los ofrecimientos.

No se renunció sin embargo a trabajar pastoralmente en el Principado, lo que ya se había comenzado con dos misiones populares en 1568-69. La munificencia de Dña. Magdalena de Ulloa, que acababa de fundar el noviciado de Villagarcía, permitió la construcción y dotación del colegio de San Matías, terminado hacia 1583. Como la generosa dama había renunciado al título y privilegios de fundadora, se aceptó como tal en 1645 al obispo de Oviedo, D. Martín Carrillo, quien sufragó la construcción de la nueva iglesia.

Se dedica el cap. II a repasar en sobrevuelo «los trabajos y los dias» de la comunidad ovetense. Muchos de los datos de las Cartas Anuas latinas, que se copian en el texto y notas, podrían haberse reservado para los dos capítulos siguientes, en los que se reseñan las actividades pastorales (relaciones con las instituciones locales, predicación, cofradías, actividad docente) y las misiones populares, entre las que alcanzaron especial relieve las del P. Pedro de Calatayud en 1736-37 y 1762-65. En el epílogo se toca brevemente la expulsión de 1767 y el destino de los bienes.

Impresiona el esfuerzo de acopio y transcripción documental que se ha impuesto el autor. Los archivos históricos provinciales civiles y eclesiásticos, el General de Simancas (para la expulsión), el Vaticano, los jesuíticos romano y loyoleo, fueron revisados con minuciosidad que atestiguan las notas; y junto con lo publicado en Monumenta Historica S.I. han suministrado una masa notable de Documentos que se reproducen no sólo en el volumen especial, sino a lo largo de la exposición. Es sabido que los momentos fundacionales han generado siempre abundante prosa jurídico-administrativa y contractual, además de la correspondencia entre los actores. En comparación son mucho más escasas las huellas que ha dejado la actividad pastoral de los años «normales». Aun así, no encontramos respuesta a alguna pregunta obvia: ¿cómo juzgaron los sucesivos obispos la colaboración de los jesuitas? ¿Nada dijeron en sus relaciones *ad limina*? ¿Se dan datos correlativos de otras órdenes religiosas?

La exposición se apoya constantemente en la documentación copiada literalmente (incluso la latina, o con la anárquica grafía castellana de la época, lo que no facilita una cómoda lectura), y sin la conveniente distinción tipográfica, cuando se incluyen – lo que es muy frecuente – en la misma corriente narrativa. Se echa de menos un trabajo previo de poda y decantación, que dejara libre lo verdaderamente importante e significativo.

A pesar de estas limitaciones, la historia del colegio de San Matías cuenta desde ahora con una obra fundamental.

Madrid. J. Mtz. Escalera S.I.

Marie-Madeleine Compère – Dolorès Pralon-Julia. *Performances scolaires de collégiens sous l'Ancien Régime. Étude de six séries d'exercices latins rédigés au collège Louis-le-Grand vers 1720.* – Paris (Institut national de recherche pédagogique) 1992, 8º, 264 p. (= Histoire Moderne, 24).

Nel 1720 il latino, non più in auge come nel secolo xvi, manteneva tuttavia le sue prerogative nell'insegnamento dei collegi della Compagnia di Gesù: D'Alembert non aveva ancora scritto per l'*Encyclopédie* il suo articolo «collège» (1753), scagliandosi contro l'onnipresenza della lingua latina, lingua morta e inutile per la nuova cultura dei lumi.

Perciò i compiti di latino – sia il «tema», soggetto da amplificare o testo da tradurre dal francese in latino; o i «versi», esercizio di versificazione; o la «versione» dal latino in francese – contano ancora. E, oggi, gli studiosi, fortuiti eredi di alcuni esemplari di quegli elaborati scolastici, possono assumerli – con la distaccata «coscienza di un mondo abolito» – «come oggetto storico» e, restituendoli alle loro norme originarie, sottoporli ad indagine per trarre, al di là del materiale documento, utili induzioni di carattere pedagogico e didattico.

A tal fine le autrici hanno potuto eccezionalmente disporre di sei serie di compiti autografi, eseguiti da gruppi omogenei di studenti sullo stesso soggetto e riportanti i segni delle correzioni annotate (prospetto delle sei serie a p. 22-23).

Non si tratta perciò di compiti di latino stampati, che, oltre a documentare soltanto i risultati ottenuti dagli studenti migliori, sono anche stati rivisti dai maestri. E non si tratta neppure di quaderni appartenenti a un solo allievo con la raccolta dei compiti personali da consegnare o già corretti.

Se un tale materiale, destinato, com'è, alla distruzione, si è conservato, lo si deve alla notorietà del padre Jean Hardouin (1646-1729) che ha riutilizzato questi fogli, ricucendoli insieme, per riversarvi i suoi appunti di erudito (una *Censura liturgiarum* e un commento al *Cantico dei cantici*: quest'ultimo censito come manoscritto dal Sommervogel). P. Hardouin aveva insegnato S. Scrittura (1686-91) al collegio e ne era stato bibliotecario dal 1687 al 1717, continuando poi a risiedervi fino alla morte. Il riuso dei fogli, che ha introdotto solo relative modifiche della loro sequenza nei blocchi originari, ne ha però compromesso l'integrità materiale per le innumerevoli macchie dovute all'inchiostro filtrato.

Nell'esame di questi esercizi di scuola le autrici non hanno inteso mettere in evidenza, attraverso il contenuto, la loro implicita lezione morale o apologetica – come è stato fatto da altri con materiali consimili – quanto piuttosto, sfruttando la concreta condizione di documenti attestanti un processo di apprendimento, fissare l'attenzione sul modo in cui lo studente s'appropria del testo, i meccanismi attraverso cui giunge al suo senso e afferra quanto gli vien chiesto di eseguire.

Gli esercizi esaminati, sono tutti approssimativamente databili intorno al 1718, e appartengono a 172 alunni diversi delle tre classi di grammatica (nessuno di umanità e di retorica) (sulle cinque classi o «gradus», cf. *Mon. paed.* V, p. 404, 8, § 1 e 2).

Le minuziose analisi, cui le autrici del volume sottopongono i materiali in esame – corredandole con 22 tavole e illustrandole con riproduzioni in facsimile – non consentono di rendere pienamente conto degli innumerevoli particolari fatti emergere. Ci limitiano pertanto ad indicare le principali linee esplorative.

Vengono anzitutto presentati i protagonisti (pp. 11-16): gli alunni, privilegiati studenti di un collegio socialmente elitario, come parrebbe dai pochi riscontri effettuabili; e i «maestri», certo brillanti e qualificati, che si segnalano per qualche opera letteraria o religiosa, modesta e scolastica o più ambiziosa, senza che di essi – cinque in tutto – molto emerga da un punto di vista biografico-culturale (eccenzion fatta per Henri Griffet).

Si passa poi a una presentazione materiale del «documento»: i compiti degli alunni (pp. 17-40). Se ne mettono in evidenza gli elementi abitualmente presenti (nome-cognome, data, classe) e altri ancora (l'*ordo* o gruppo di appartenenza nella classe: «primus», «secundus», «tertius»: cf. *Mon. paed.* V, p. 404: reg. 8 § 1; titolo o definizione dell'esercizio: tema, versione, versi; correzioni; valutazioni numeriche; giudizi abbreviati). Se risultano incompleti i dati di cui sopra (l'unico dato comune a tutti è il nome e il cognome), abbondano sui fogli di queste esercitazioni le «fantasie decorative», a modo di intestazione. Esse privilegiano la scrittura del proprio nome, ed eventuali preghiere ed invocazioni (a Dio, alla Vergine, ai santi; liturgiche e bibliche; in francese e in latino) o massime. Il che determina una certa compartimentazione del foglio e simmetrie compositive, accompagnate anche da un certo gusto calligrammatico (cf. le riproduzioni alle pp. 26-33). Appaiono espressione di una cultura etico-devota di tipo collegiale, non assoggettata però a un dirigismo costrittivo: metà dei compiti omettono queste forme consacratorie. (Notiamo per inciso la scorretta traduzione della massima: *Christiano crastinum non est,* tradotta «L'avenir n'appartient pas au chrétien», p. 36, invece di: «Per il cristiano quello che conta è il momento presente», non esiste cioè per lui la parola: lo farò domani).

Il terzo capitolo informa, in termini generali, su «la teoria, l'evoluzione e la pratica degli esercizi latini»: il «tema», i «versi», la «versione» (pp. 41-69; alle pp. 43-46 un'analisi semantica della parola *thema* nella *Ratio studiorum*). Vengono compendiate le norme che regolano tali esercizi e guidano l'apprendimento; dalla dipendenza dal maestro alla personale autonomia (cioè al comporre *suo marte,* nelle classi più alte: terza di grammatica, umanità. Un appunto: con l'espressione *ad inventionem exercendam,* citata a p. 43, la *Ratio* non intende riferirsi alla «faculté d'invention»; si tratta invece di esercitarsi a ritrovare per mezzo della memoria le idee adatte per sviluppare l'argomento proposto). Si indicano i modelli cui ispirarsi, e la varia e ricca manualistica gesuitica che, insieme all'insegnamento orale, sorregge l'impegno letterario (da correggere a p. 64: l'autore dei *Rudimenta* è du Coudret, non du Coudray). Codici prescrittivi a cui si guarda: la *Ratio studiorum* (si rimanda alle diverse redazioni: 1586, 1591, 1599) e la *Ratio discendi et docendi* del Jouvancy.

Per quanto attiene ai «versi» rilevanti sono il gusto e l'interesse (ravvivatisi in età barocca) per il «poema breve»: epigramma, enigma o emblema, nei cui confronti il Jouvancy mette in guardia gli apprendisti di lettere (pp. 50-51).

Ci si inoltra quindi con i capitoli dal quarto all'ottavo (pp. 71-191) sul terreno della pratica scolastica, verificando sui compiti degli alunni modalità e risultati degli esercizi eseguiti.

E innanzitutto il «tema» da tradurre in latino (pp. 71-90), che poteva essere anche una «retroversione», ma, più frequentemente, un «tema» composto dal docente: di qui l'importanza di guidare il giovane insegnante nell'elaborazione del testo francese da sottoporre agli alunni. I due «temi» che fan parte del *corpus* di compiti ritrovati non sono retroversioni ma esercizi composti dai «maestri», semplici lavori quotidiani per studenti di grammatica «infima», che, dettati, servivano per verificare le conoscenze grammaticali degli allievi. Manca, per un confronto, il testo originale francese: si procede alla sua probabile ricostruzione (pp. 199-200) tenendo conto delle espressioni maggioritarie e dei manuali in uso (v. pp. 75-76). Analogamente, si risale, per i vocaboli latini scelti nel tradurre, a qualche manuale di fraseologia come possibile fonte: quelli, ad esempio, dei padri Pomey e Gaudin. Ma ne risultano solo accordi parziali, che sottolineano come l'uso dei dizionari non sia sistematico e generalizzato. Quanto alla normativa grammaticale, nel 1718-19 la pratica pedagogica sembra esitare tra un conservatorismo prudente e la tentazione della modernità.

Circa il livello di apprendimento che gli alunni dimostrano di aver raggiunto, si risponde che è un buon livello medio. La maggioranza applica correttamente le regole grammaticali apprese (che erano pure regole «mentali»), mentre non v'è dubbio che l'insegnamento orale e la pratica scritta quotidiana sopperiva a una certa confusione dei manuali privi di struttura logica (come il Despauterio). Si arginavano anche così, positivamente, gli effetti negativi conseguenti all'abolito uso del latino nella vita corrente degli studenti.

E ora i «versi» (pp. 91-125). Si tratta di tre esercizi di diversa difficoltà. Il primo consiste nel commentare in versi una figura rappresentante il «buon pastore»; il secondo nella composizione di un epigramma, anch'esso a probabile commento di altra immagine; il terzo nell'imitazione di un passo delle *Troiane* di Seneca. Il primo e secondo esercizio rispondevano alla voga degli emblemi, il terzo rispecchiava nella scelta dell'autore il gusto per un tragediografo apprezzato e stimato anche per le sue virtù «pedagogiche». Gli alunni dovevano ricomporre in versi dei testi in prosa: di questi viene proposta una ricostruzione, relativamente facile per i primi due esercizi, più difficile, com'è ovvio, per il terzo (pp. 202-204).

L'argomento dei versi veniva dettato: di qui possibili errori di trascrizione. Per il resto, non è facile valutare adeguatamente i versi composti, tanto più che ci troviamo di fronte a una pratica estranea alla didattica contemporanea. Come procedevano gli alunni a modificare in versi la materia proposta in prosa? Corrente era l'uso di manuali come il *Gradus ad Parnassum*, e il *Dictionarium poëticum* del p. Jacques Vanière.

Nel primo (e secondo) esercizio – per studenti alle prime armi – si chiedeva di trasformare la prosa del testo dato in alcuni esametri, sostituendo le parole con sinonimi e epiteti liberamente scelti a comporre il verso. Gli epiteti dovevano naturalmente essere adeguati all'argomento proposto. Il terzo esercizio, che determina maggiori scarti tra un compito e l'altro, proprio perché comporta maggiore libertà espressiva, sembra indirizzarsi ad alunni già allenati a trasporre in esametri dei testi che sono in prosa o in altro metro (nel caso, in dimetri anapestici) e già in grado, almeno inizialmente, di inserire nei loro compiti brevi composizioni personali. È verosimile che si tratti di un esame di fine anno destinato a decidere il passaggio dalla classe più alta di grammatica alla classe di umanità, per cui si dimostrano come già acquisite le nozioni di base e la capacità di esprimersi in talune variazioni originali.

Si possono conclusivamente riconoscere, negli esercizi di questi poeti novizi, alcune qualità fondamentali: intelligibilità, relativa correttezza grammaticale, prosodica e metrica. Sono abili utilizzatori del *Gradus*, e pur senza originalità, dimostrano una certa disinvoltura nel comporre versi esatti, applicando regole e ricette insegnate dai maesti (clausole, *suavitas*, buon uso della disgiunzione tra sostantivo e aggettivo).

Resta da dire dell'esercizio della «versione». Ricavata da un testo storico (un celebre passo adattato delle *Storie* di Tito Livio: è ricostruito alle pp. 200-201), piuttosto facile, è proposta a studenti di grammatica «media», e ha come fine la qualificazione e divisione in gruppi degli alunni nella classe. Appaiono nei compiti i soliti errori di dettatura. Nell'eseguire la versione si nota un ricorso generalizzato al «petit Boudot», un dizionario latino-francese assai diffuso nei collegi. La semplicità del testo e il ricorso al dizionario rendono ragione della qualità delle traduzioni conservate. Ma non è facile valutarle, per la differenza dei criteri applicati rispetto a quelli moderni. L'obiettivo della versione, data anche la sua facilità, era forse quello di indurre l'alunno a dar prova di disinvoltura nel rendere personalmente il testo (che non appare risultato raggiunto dai più deboli). È chiamata qui in causa l'arte del tradurre, secondo quei principi enunciati già dai teorici del secolo XVI, che conducevano dal letteralismo del «parola per parola» alla bella infedeltà di una naturalezza elegante, adottando strutture nuove nel periodare, non asservite al movimento della frase latina.

È ovvio, a questo punto, interrogarsi quale pratica della lingua francese dimostrino gli alunni all'atto del tradurre. La versione, infatti, è anche una testimonianza della conoscenza della lingua francese (cap.VII, pp. 151-163).

In queste versioni, l'ortografia risulta, a prima vista, disastrosa: grafia delle parole, punteggiatura, separazione delle parole, uso delle maiuscole. Quanto alla grafia delle parole va detto che tutte le anomalie sono tali solo se rapportate alla nostra ortodossia grafica, e, all'epoca, una serie di fattori favorivano una grande tolleranza rispetto alle forme. Bisogna distinguere tra errori apparenti ed errori reali (si vedano le tabelle 17-18-19: pp. 154-155), anche se occorre dire che criteri moderni sarebbero molto più rigorosi. Sarà bene, comunque, non fermarsi sulle parole prese a una a una; va considerato il loro concatenamento, il loro organico configurarsi in discorso, che meglio rivela la padronanza della lingua.

È altrettanto naturale chiedersi come si imparava il francese in quegli anni. Intanto è difficile stabilire l'evoluzione dell'insegnamento della lingua francese (o volgare, in genere) nella scuola: nella *Ratio* se ne parla in pochi passi, in riferimento alla traduzione dal latino. Non è pensabile un autonomo insegnamento della lingua francese, per quanto il francese cominci a supplire il latino nella pratica orale, entri di fatto nei manuali e si faccia sempre più spazio con le versioni. Quando è insegnato, l'ortografia è il primo elemento di questo insegnamento, che pare insistere più sulla punteggiatura che sulla grafia delle parole. L'insegnamento propriamente letterario (studio di un autore, iniziazione alla composizione) si sviluppa nei collegi (certo assai meno in quelli della Compagnia) nel corso del secolo XVIII, particolarmente in quelli più convinti delle tesi di Port-Royal. La lingua francese, ridotta principalmente ad apprendimento privato, dipende dal livello della cultura familiare e dall'influsso che si riesce ad esercitare sui figli. Fa parte dell'arte della conversazione, propria dell'aristocrazia, appresa fin dall'infanzia. A privilegiare l'esercizio di traduzione sono i precettori dei giovani aristocratici. Altro ambiente di apprendimento è il pensionato, dove la lingua francese è considerata abilità da acquisire, con corsi particolari di scrittura, letture consigliate in privato o fatte in comune, giochi letterari e teatro. Particolare area di studio

sono le accademie, ma si tratta di alunni privilegiati che si dedicano, tra l'altro, alla poesia francese (qualche testimonianza anche per il Louis-le-grand: p. 163 nota 1 e 2). Ora, anche i compiti in questione riflettono questa pluralità di modi di apprendimento dell'espressione francese.

Al vertice dell'operazione didattica si colloca, infine, quell'attività che coinvolge docente e discente: la correzione dei compiti (cap. VIII, pp. 165-195).

È la *Ratio* a precisare le modalità della correzione in classe, sia quella pubblica che privata. Appare chiaro che l'elevato numero di alunni e la frequenza degli esercizi la rende problematica: si invita perciò il «maestro» ad eseguirne almeno una per alunno ogni settimana. La pratica attiva della correzione chiamava in causa gli stessi alunni con la correzione mutua compiuta dai «decurioni» (che erano alla guida di un gruppo di compagni) o dagli «emuli» (rivali in competizione) che controllavano le autocorrezioni dopo la correzione pubblica. Un censore per la correzione pubblica orale settimanale poteva anche sostituire il maestro, cui sempre spettava in tutto la supervisione. Alla correzione seguiva la dettatura del compito corretto. Che la correzione fosse gravosa è messo in evidenza da un libello (1708, p. 167) che denunciava l'abitudine di dispensarsene presa dai giovani maestri del Louis-le-grand. La *Ratio* specificava anche gli errori da perseguire nelle diverse classi, ma le modalità pratiche della correzione sono oggetto di precisa normativa solo nel secolo XVIII. La *Ratio* si dimostra invece assai precisa sulle modalità che riguardano gli esami di transizione alla classe superiore.

Delle sei serie dei nostri compiti, solo la versione e i versi per il passaggio alla classe di umanità sono corretti integralmente (due serie poi sono del tutto intatte). Quanto alle modalità applicate non sono identiche nei differenti esercizi, né costanti per uno stesso esercizio. Nella correzione più compiuta (il terzo compito di «versi») l'errore è segnalato con una sbarra, ed una cifra vien posta a lato dell'elaborato per indicare la gravità dell'errore, penalizzato con uno o più punti. La somma di questi punti è posta in alto a destra, accompagnata da un giudizio formulato sinteticamente con una parola o un'abbreviazione (*B[onum], Me[diocre], Ma[lum], P[essimum]*, ecc.). Ma qui è giocoforza omettere ogni ulteriore approfondimento relativo alle modalità del correggere. Va piuttosto notato che non è facile determinare la natura degli errori penalizzati, né la correzione si presenta con caratteri omogenei. Maggiori possibilità esistono, in correzioni chiare, di stabilire la gerarchia dei singoli errori. In ogni caso è evidente, in tutti gli esercizi esaminati, che la correzione è eseguita frettolosamente, addirittura con una certa parzialità (quando non sia la rapidità del correggere a indurre a sorvolare). La correzione rapida si spiega con il fatto che essa non era tanto destinata a far capire all'alunno gli errori commessi, quanto a servire al docente per contabilizzarli. Alle veloci segnalazioni sulla pagina il docente suppliva con la correzione orale, integrata anche con la correzione mutua tra gli alunni. Correzioni di compiti che contenessero anche la spiegazione dell'errore erano di assoluta rarità. D'altronde, erano quasi materialmente impossibili. Correggere per iscritto significava perciò per il maestro arrivare a gerarchizzare gli alunni in base al loro rendimento e far prendere loro coscienza se progredivano o meno, e quanto, incitandoli a migliorarsi.

Chiude il volume un'appendice di quattro annessi riguardanti: a) La ricostruzione del testo degli esercizi (tema, versione, versi); b) Le prescrizioni relative agli esercizi tratte dalla *Ratio studiorum* (1599), e altre, della prima metà del secolo XVIII, ricavate da *Le Petit Dictionnaire royal français-latin* del p. François Pomey e da manoscritti circolanti nei collegi della Compagnia (la traduzione del testo della *Ratio* è, talora, un

pò difettosa): ad esempio, *pro regionum more:* trad. «suivant l'usage national» invece che (meglio) «secondo l'usanza del luogo»; *narrationes, ut rei gestae ab aliquo divorum:* trad. «les récits des exploits d'un dieu» invece di «il racconto di imprese compiute da qualche santo», p. 206; *exempla:* trad. «passages» invece di «esemplari» di compiti, ottimi o pessimi, da correggere pubblicamente, p. 208); c) I nomi degli allievi del Louis-le-Grand, autori dei compiti; d) Gli estratti di compiti degli allievi (temi e versioni) (con voto, classificazione di merito, giudizio). Viene anche riprodotto l'originale di un esercizio di versificazione (quello tratto dalle *Troiane* di Seneca) di cui si dà la trascrizione, la traduzione e il commento alla correzione, limitata, nell'originale, a semplici sbarre, cifre, giudizio abbreviato.

Manca al volume un indice dei nomi e utile sarebbe stato un indice tematico.

Alle autrici va la nostra gratitudine e il sincero apprezzamento per aver fatto parlare con maestria e paziente analisi questi documenti: è stato come introdurci non nella «scuola», genericamente intesa, ma nel «laboratorio scolastico», dove la *Ratio studiorum* assumeva definiti e pratici connotati, e i «maestri» – quasi sempre giovani gesuiti – esercitavano l'improba fatica di insegnare e educare; è stato anche come richiamare in vita una parte – sia pure piccola – dei tanti alunni che hanno frequentato i collegi gesuitici, portando sulla scena, coi docenti, i destinatari di una didattica e di una pedagogia che hanno contribuito – più o meno discutibilmente – a formare, in età moderna, la secolare cultura europea.

Cuneo. M. ZANARDI S.I.

Monumenta Angliae. I. English and Welsh Jesuit Catalogues (1555-1629), Thomas M. McCOOG, S.J. – Rome (Institutum Historicum Societatis Iesu) 1992, 8°, CXXI + 437 p. (= MHSI 142; Monumenta Missionum LV).

Monumenta Angliae. II. English and Welsh Jesuit Catalogues (1630-1640), Thomas M. McCOOG, S.J. – Rome (Institutum Historicum Societatis Iesu) 1992, 8°, 548 p. (= MHSI 143; Monumenta Missionum LVI).

In 1661 an English Jesuit named Martin Grene published the first English defense of the Society of Jesus. In its preface, Grene delineated the popular image of a Jesuit: «It is a strange thing to see what Character is commonly given the Jesuits. Every Jesuit, say our Pamphlets and Pulpits too, hath a Pope in his belly, a Macchiavel in his head, Mercuries wings on his feet, and the Mysterious feather of Lucian's cocks tail in his hand ... And, if you ask, why Jesuits are never discovered ... it is because the Jesuits have Proteus's bodies» (*An Account of the Jesuits Life and Doctrine,* n. p. [London], A3v-A4r).

The presence of the pope in their bellies filled the Jesuits with malice. Having mastered the principles of Machiavelli, a Jesuit was able to manipulate and manoeuvre with impunity. Mercury's wings enabled a Jesuit to move from place to place in a flash; Lucian's cockfeathers were the keys that opened all closets and secrets to the Society. Because of his Protean body, a Jesuit could change roles and disguises easily. Few knew for certain who was and who was not a member of the Society of Jesus.

The English version of the «myth of the evil Jesuit» provided popular scapegoats for any misfortune or malady in the 16th and 17th centuries: the Spanish threat, the plots against Elizabeth and James I, the English Civil War, the execution of Charles I,

and the Great Fire of London. But what is the reality behind the myth? Who were the English Jesuits? How many were they? How were they organized? The myth provided its answer: they were too numerous to count; they lurked in shadows and hid behind masks and aliases; they filled their coffers with money from Spain and Rome; they plotted and schemed to overthrow laws and governments in order to establish their own kingdom dependent on Rome. So answered the myth. But what to do the records say?

Unlike the French, Italian, Spanish, Portuguese, German, and Brazilian provinces, which implemented a decree from the Society's 24th General Congregation and commissioned Jesuits to write an extensive history of their respective regions, the English (now British) province lacks such studies. John Hungerford Pollen began a history, but illness and death prevented its completion. This was unfortunate because the Jesuit mission to England is important not just for the study of post-Reformation English history, but also for the general history of the Society of Jesus. The decision to send men into Elizabethan England with its recusant (anti-Catholic) laws was not an easy one. Their subsequent organization and style of life, often at variance with those of the Jesuits on the continent, challenged the Society's Institute. Ironically, at times the greatest threat to the mission's continuation came not from the Elizabethan pursuivants but from fellow Jesuits.

In the desire to make available the relevant manuscripts from the General's Archives in Rome, the Jesuit Historical Institute has initiated a new series, *Monumenta Angliae*. The first two volumes seek to establish the identity of the English and Welsh who entered the Society of Jesus during the first century of the Society's history. Throughout this period Englishmen were dispersed from Brazil to Lithuania to India. The editor has perused all the extant catalogues and has sifted through correspondence and other documents. The task was complicated by the general custom throughout the early Society of designating many simply by their nationality (e.g. Thomas Anglus, William Anglus); and the English custom of taking an alias. Other Englishmen translated their names into the language of the region in which they resided: White becomes Bianco or Albino or Vitus. The two volumes reproduce the relevant sections from the catalogues and, perhaps more important, a detailed biographical summary for each Jesuit. This summary includes dates of birth, entrance, ordination, final vows, and death, with full bibliographical references to the sources of this information. The first introduction explains the composition of the catalogues and their importance for Jesuit history; the second is a short history of the Jesuits in England until 1640. Lists of Jesuit superiors, rectors, and provincials, and charts to show the distribution of English and Welsh throughout the world complete the works. Future volumes will expand the focus to include the Society in Ireland and Scotland. These volumes, prepared with the assistance of Ladislaus Lukács, S.J., will be chronological editions of letters, memorials, and other documents pertinent to the missions in these countries.

Presentation by the editor

Provincia di Gorizia, MUSEI PROVINCIALI. *Ex universa philosophia.* Stampe barocche con le Tesi dei Gesuiti di Gorizia. Catalogo della mostra a cura di Maddalena MALNI PASCOLETTI. – Monfalcone (Edizioni della Laguna) 1992, 8º, 160 p.

Una notevole iniziativa culturale è stata messa a punto dall'Assessorato ai Beni e alle Attività Culturali della Provincia di Gorizia: il museo provinciale di Borgo Castello ha ospitato da dicembre 1992 a marzo 1993 una mostra di stampe di tesi o Thesenblätter (come sono chiamate in area tedesca) cioè programmi di difesa di tutta la filosofia, contenenti le tesi da difendere, ma decorati da accurate incisioni. Grazie al sostegno della direttrice del museo, la dottoressa Maria Masau Dan, venti di queste stampe, relegate fino al 1988 alle pareti della soffitta di Palazzo Attems, furono fatte restaurare e divennero oggetto di un'indagine meticolosa da parte della studiosa Maddalena Malni Pascoletti, le cui ricerche sono confluite appunto in questa mostra. Il volume-catalogo riproduce tutte le stampe. Esse coprono un periodo che va dal 1695 al 1756, provengono dai Musei Provinciali Goriziani, ma vennero realizzate dalle più avviate botteghe incisorie che si trovavano nella città tedesca di Augsburg. Vi è stata aggiunta un'incisione proveniente dall'abbazia di Kremsmünster, perché il soggetto risulta estremamente esplicativo al riguardo: «L'imperatore Carlo IV [re] di Boemia assiste ad una disputa di tesi filosofiche» (p. 65-67).

Queste stampe sono per lo più fogli incisi a mezzotinto, una tecnica all'epoca assai di moda essendo stata inventata proprio nell'ambito artistico d'oltralpe, circa verso la metà del '600. La parola Thesenblatt si potrebbe tradurre in italiano: tesario (plurale tesari); infatti nei collegi gesuitici di lingua italiana venivano di solito denominate così le stampe di tesi, perciò questo termine potrebbe ritenersi ancora valido. I tesari più significativi sono opera di Elias Cristoph Heiss e Johann Daniel Herz il vecchio, ambedue rinomati incisori e stampatori della città di Augsburg. Le immagini che illustrano i fogli sono di due tipi: di invenzione e di riproduzione. Della prima categoria spiace non vedere messi maggiormente in risalto nel catalogo due Thesenblätter veramente molto complessi nella loro composizione: «Philosophia triumphans» del 1751 e «Philosophia triumphata» del 1754. Ambedue sono disegnati da Johann Wolfgang Baumgartner ed incisi da J.D. Herz. L'ideazione e l'esecuzione trasmettono nella maniera più raffinata e perfetta il gusto allegorico (che andrebbe analizzato in relazione all'argomento delle tesi) e compositivo dell'ambiente storico e culturale che veniva trasmesso dai collegi della Compagnia.

Per quanto riguarda, invece, la categoria delle incisioni di riproduzione, la scelta dei modelli iconografici – rimanendo sempre in stretto rapporto con il significato delle tesi da difendere – si orientava verso o quadri famosi o la fertilissima produzione di libri spirituali figurati concepiti da alcuni famosi Padri della Compagnia di Gesù, a cominciare dalla fine del '500. In ogni collegio gesuita circolavano queste immagini, sia a causa della loro bellezza che dell'utilità. Queste ultime fonti sono state forse non ancora realmente considerate dall'autrice.

Un tesario inciso da E.C. Heiss, da un dipinto non identificato di J. Degler, raffigura la vocazione di S. Francesco Saverio (p. 89-93). Si tratta di un soggetto molto raro, che per di più in questa incisione viene realizzato in modo raffinato e complesso. Il santo, Don Francisco de Jaso y Javier, viene raffigurato in età giovanile, come si può notare dal bel viso imberbe; indossa un abito riccamente decorato: egli infatti ci teneva a comparire, essendo di nobile famiglia navarrina. Tiene in mano il libro degli Esercizi Spirituali di S. Ignazio ed è circondato da un gran numero di libri: il Santo studiava infatti a Parigi per conseguire la laurea di maestro in arti o filosofia e con-

temporaneamente ascoltava le parole di S. Ignazio, rimanendo però ancora saldo nel suo ideale di vita. La durezza e la resistenza dell'anima del giovane studente però si arresero di fronte ad una frase pronunciata da S. Ignazio, che modificò completamente la sua vita. Queste parole sono prese dal Vangelo di S. Luca 9,25: «Quid prodest homini si mundum universum lucretur animae vero suae detrimentum patiatur?» Osservando bene l'incisione presa in esame si può notare che le parole iniziali di questa frase – quid prodest? – sono riprodotte per ben tre volte, come chiaro riferimento alla vocazione del santo: in un cartiglio tenuto da un angioletto, posto alle spalle del Saverio; in un foglietto che fuoriesce da un libro, sulla destra della rappresentazione; ed infine incise sul mobile su cui il Santo poggia un gomito. La sfera terrestre, in basso a sinistra, indicata da Francesco con la mano destra e lo sguardo rivolto verso la visione del monogramma IHS, non fanno altro che confermare le parole del Vangelo, da considerarsi così alla base della scelta del Santo di lasciare il mondo.

Il vero interesse di questa esposizione, che la discosta da una ordinaria raccolta di stampe tardobarocche, risiede però nella stessa occasione della loro creazione. Questi fogli, infatti, vennero creati per rendere partecipe un certo numero di persone alle difese «ex universa philosophia», che quasi in scadenza annuale erano tenute dagli studenti più preparati – di un'età compresa trai 16 e i 20 anni – per concludere il loro corso filosofico nel collegio goriziano. Gli argomenti, per lo più suddivisi in 50 tesi da difendere, venivano precedentemente scelti dai professori che tenevano il corso. Le tesi erano stampate in un foglio che il difendente – di solito un nobile – curava di adornare secondo il suo gusto e devozione.

Questi fatti rappresentano per noi, dopo quasi due secoli, la testimonianza di uno spaccato di storia culturale di estrema vivezza: nel giorno della disputa, infatti, si radunavano a Gorizia – di solito nel collegio o nella chiesa dei Gesuiti – tutti coloro che rappresentavano l'élite intellettuale e sociale della città e delle località vicine. Non esiste ancora in Italia una ricerca adeguata su questo particolare genere storico-artistico; mentre diversi studiosi d'oltralpe già da una decina d'anni continuano ad interessarsene in maniera approfondita. Si apprende così, nella ben documentata introduzione storica del catalogo, che esiste addirittura una fondazione voluta dal più importante studioso di questo settore, Wolfgang Seitz: Forschungsgemeinschaft «Die Graphischen Thesenblätter des 16. – 18. Jahrhunderts». Essa orienta la propria attività primaria verso una sorta di censimento dei Thesenblätter posseduti in Europa centrale. Anche il termine thesenblatt, coniato appositamente in lingua tedesca, sembra volerci ancora una volta ricordare che questa realtà era diffusa soprattutto nella cultura artistica dell'Europa del nord. E fino al 1773, anno della soppressione dell'ordine, la Contea di Gorizia faceva parte della «Provincia Austriae» insieme ad altri paesi che adesso ci sembra impossibile concepire in maniera unitaria: l'Ungheria, parte della Romania, la Slovacchia, la Croazia, la Slovenia, l'Istria, la Stiria, la Carinzia e Trieste. La serie di queste venti Thesenblätter ci testimonia, quindi, dell'esistenza di una realtà culturale assai complessa che investe lo svolgersi artistico di tutti questi paesi tra il XVII e il XVIII secolo. Per comprendere però nella giusta direzione l'attività artistica nata in stretto rapporto con la Compagnia di Gesù si dovrebbe sempre partire dalla consapevolezza dell'esistenza di una unica ferma e solida realtà al tempo stesso spirituale e pragmatica, che si riassume nella figura di S. Ignazio di Loyola. Tutte le fondazioni della Compagnia perciò tanto si adattano al substrato culturale del luogo in cui sorgono, tanto però sono fortemente legate tra loro dalla forza propulsiva del pensiero ignaziano, rintracciabile nei suoi due scritti: gli Esercizi Spirituali e le Costituzioni. Giustamente la curatrice del catalogo sente l'importanza di sottolineare come

i principi fondamentali della *Ratio studiorum* – le regole di funzionamento dei collegi gesuitici – erano «garanzia di uniformità e omogeneità». A questo si dovrebbe aggiungere che presumibilmente anche gli stessi Thesenblätter, essendo stati realizzati all'interno dei collegi gesuiti, dovevano essere, di conseguenza, espressione comune non solo della «Provincia Austriae», ma anche di tutti i collegi delle altre provincie; essi poi sarebbero stati adattati ai diversi stili locali, secondo la regola ignaziana. Si auspica così che l'interesse per i Thesenblätter non sia solo limitato all'Europa centrale, ma allargato anche verso una ricerca capillare in archivi ancora inesplorati come ad esempio quelli italiani. Per tutti coloro che desiderano avere una visione completa della storia dei Thesenblätter risulta molto utile l'estrema perizia dei dettagli delle biografie degli artisti e degli altri personaggi.

Infine ci sembra doveroso spendere qualche parola di riconoscimento per il bel restauro compiuto su queste stampe di grande formato, che ora appaiono chiare e leggibili. I due restauratori, Silvia Bastiani e Giancarlo Barabesi, hanno dovuto affrontare danni di diverso tipo: l'ossidamento della carta, la presenza di macchie d'umidità e gli errori dei precedenti restauri, come in particolar modo i supporti di tela incollati su ogni foglio che portarono ad un forte grado di deterioramento. Va dato merito alla curatrice di questo prezioso catalogo quindi per essere riuscita, attraverso la presente ricerca, a mettere in luce questo importante patrimonio artistico-culturale che per la prima volta viene esplorato in territorio italiano.

Roma. L. SALVIUCCI INSOLERA

FRANCO ZAGHINI. *La palma dell'ex gesuita. Padre Andrea Michelini S. J. ed il Monastero del Corpus Domini in Forlì.* – Forlì (Monastero del Corpus Domini) 1989, 8°, 240 p.

Per la ricorrenza del secondo centenario (1986) del «nuovo» Monastero forlivese, costruito dall'ex gesuita Michelini, si desiderò questo volume, affidandolo alla mano esperta di don Franco Zaghini; ed egli ha assolto nel migliore dei modi al compito di presentare come oggi si esige Istituzione e promotore. Di questo già nell'Ottocento le monache vollero per gratitudine riunire le memorie superstiti; descritte da un sacerdote, furono – ritoccate e integrate – pubblicate dal p. G. B. Freschi, S.I. (1846-1918) nel 1896, secondo il modulo agiografico allora corrente (*Memorie della vita apostolica del P. A. M. della Compagnia di Gesù fondatore ...).*

Il coinvolgimento nel 1762 del gesuita bolognese (1733-1814) col monastero del «Corpus Domini» – come allora venne chiamato, dalla chiesa presso cui sorgeva –, è alquanto misterioso. Egli aveva dimorato a Forlì solo nel 1755-56 quale maestro di grammatica; ma quando nel 1762 il vescovo visita il monastero – fino allora di fatto piuttosto un beghinaggio senza vita comune derivato da un monastero di convertite –, per introdurvi la vera vita religiosa secondo le istanze ricevute, è accompagnato da p. Michelini, stranamente sacerdote da tre anni mentre si trova a metà del corso teologico che frequenta a Mantova. Il Freschi (p. 9) afferma che il vescovo Piazza (forlivese), al ricevere la domanda di riforma, chiamò a sé il p. Michelini, che stimava attissimo. Ma egli, che non dispone dei Cataloghi, suppone il padre nel collegio di Forlì (p. 10). Tuttavia egli dà poi tali particolari della prudenza con cui il giovane gesuita preparò la comunità ad abbracciare sostanzialmente la vita comune, che non si possono ricondurre se non alle memorie tramandate dalle monache anziane, di cui a p. IX del

Freschi. La riforma però del non ancor trentenne gesuita (con relative regole: p. 94 e 99; quelle dell'obbedienza, p. 101, riproducono le frasi forti del Sommario; il venerdì dopo l'ottava del Corpus Domini sia dedicato al Sacro Cuore, p. 106) fu soltanto un primo passo. La grande riforma fu opera del maturo ex gesuita, stabilitosi dopo la soppressione a Bologna, giurando però di vivere come se appartenesse alla Compagnia (p. 85). Senza che si possa precisare di più, egli nel 1779 inviò a Forlì sei giovani bolognesi promettenti per fare il noviziato sotto una monaca veneziana da lui diretta. Preparato così l'ambiente, si diede vita alla nuova originale forma: vita comune perfetta, unica classe di monache, adorazione perpetua del SS. Sacramento (primo esempio in Italia). Le Costituzioni del 1779 hanno come titolo della loro parte più importante: «Costituzioni che appartengono alla spirituale condotta delle religiose e si devono da tutte osservare» (p. 198); e questo, per noi, dice tutto. Distrutto poi il monastero dal terremoto nel 1781, l'abate Michelini si assunse di edificarne uno nuovo con la chiesa, trovando i mezzi – a cominciare dai suoi –, ossia quasi 140.000 scudi e dirigendo i lavori, durati cinque anni. Se ne riservò la proprietà, sicché al tempo della soppressione delle comunità religiose (1810) poté far valere i suoi diritti. E continuò assiduamente a ornarlo e a dotarlo di reliquie.

L'ex gesuita – trasferitosi a Forlì – fu il saggio e fervoroso plasmatore delle religiose. Ne sono eloquente testimonianza gli *Scritti ... per le religiose del monastero del Corpus Domini da lui fondato in Forlì* (Modena 1907), che vengono riprodotti (p. 207-26; attira l'attenzione in particolare la serie di 40 pratiche per risarcire il «Cuor di Gesù nel Sacramento» in corrispondenza dei vari tipi di offesa); si nota pure l'esortazione alle virtù piccole secondo la dottrina salesiana del Roberti (del cui trattato Michelini, già suo compagno, procurò una ristampa, non registrata dal Sommervogel, Forlì 1795; p. 133). Dagli scritti, e da tutta la restante multiforme attività apostolica, emerge un gesuita culturalmente «medio», del quale tuttavia l'a. ha saputo dimostrare la «grandezza» (p. 234).

Due appunti. Il p. Emanuele Azevedo (nato nel 1713 ed allontanato da Roma nel 1754 dallo stesso Benedetto XIV; da correggere la notizia del Sommervogel), negli anni della prima riforma (p. 96) era a Venezia; ne partì proprio nel 1764 spostandosi a Forlì, Cesena. Fano; tornerà poi a Venezia. P. Michelini, partendo nel 1764 per le missioni dell'Egeo, potrebbe dunque aver affidato a lui l'opera incominciata. – La riammissione di Michelini nella Compagnia è attestata formalmente dalla notizia inserita alla sepoltura e conservata in copia dall'erede Paulucci (Freschi, 143), e, in difetto di altro documento, fa fede; le obiezioni dell'a. sono inconsistenti. Dev'essersi però trattato di rinnovazione della professione in foro interno, d'intesa col «provinciale d'Italia» (dal 1803 lo era san Giuseppe Pignatelli, col quale Michelini era convissuto a Bologna per dieci anni dopo il 1773).

Roma. M. Colpo S.I.

Monumenta Proximi-Orientis II. *Égypte (1547-1563)*. Par Charles Libois S.I. Roma (Institutum Historicum Societatis Iesu) 1993, 8°, 138* + 345 p. (= MHSI 145; Monumenta Missionum LVIII).

L'ouvrage reproduit les documents les plus anciens concernant les contacts entre la Compagnie de Jésus et l'Égypte. C'est le second volume dans la série *Monumenta Proximi-Orientis*. Les informations sur cette série récente se trouvent dans AHSI 1990, p. 159 et 439.

Une introduction générale fournit une description du pays au seizième siècle, au moment où les premiers Jésuites y débarquaient: un tableau vivant des villes d'Alexandrie et du Caire; le rôle important du consul; la situation des Chrétiens du pays, les Coptes, au cours des siècles; l'évaluation des «récits des voyageurs» pour la connaissance du pays; l'ouverture sur l'Éthiopie (l'Égypte fut considérée surtout comme un tremplin vers la Chrétienté d'Éthiopie) et, finalement, les efforts déployés par les papes de Rome pour arriver à l'union avec l'Église copte.

Une introduction particulière attire l'attention sur les trois premiers Jésuites résidents: Martin de Zornoza, Michel de Nóbrega et Fulgence Freire qui, tous les trois, y végétèrent comme esclaves. Plus dévéloppé sera le récit de la mission des Pères Christophe Rodríguez et Jean-Baptiste Eliano auprès du patriarche copte, Gabriel VII, de 1561 à 1563. Ces documents forment la partie principale de l'ouvrage.

Un nommé Abram, confident du patriarche copte, avait fait naître à Rome des espérances démesurées comme quoi celui-ci nourrissait l'intention de présenter son obédience au pape de Rome après tant de siècles de séparation. Pas entièrement convaincu, Pie IV envoya officiellement les deux Jésuites en Égypte afin qu'ils recevoivent en personne cette obédience et pour qu'ils invitent le patriarche à venir assister au Concile de Trente, au moins à envoyer un représentant. La mission connut un échec retentissant. De plus, le Père Eliano, d'origine juive et qui avait longtemps habité au Caire avant d'entrer en religion, dut s'enfuir en catastrophe à la suite des accusations portées contre lui par ses anciens coreligionnaires. Puis, il essuya un naufrage en règle devant les côtes de Chypre; le récit de ses souvenirs se trouve parmi les pages les plus captivantes de cette histoire. Les contemporains ont attribué les causes de l'échec à un supercherie de la part des Coptes. Cette mauvaise impression s'est ancrée dans les esprits ainsi que dans les manuels d'histoire ou de théologie de l'époque, au grand dam de l'Église copte. A regarder de plus près, on voit que les deux envoyés portent eux-mêmes aussi la de leur insuccès. Euro-centriste, rigoriste, de formation scolastique, le Père Rodríguez, était rompu aux controverses et aux «disputations» publiques; selon lui, celui qui ne se rendait pas à ses syllogismes classiques, faisait preuve de mauvaise volonté. D'autre part, la connaissance des Jésuites en arabe était loin d'être suffisante. En fait, c'était une rencontre entre deux mondes qui s'ignoraient. Signalons que, néanmoins, le Père Eliano a probablement entrevu une solution: l'idée que la formulation des dogmes, par exemple celui de l'Incarnation (Éphèse, Chalcédoine), reste inférieure à la richesse du mystère qu'elle entend exprimer, laisse l'espace ouvert à des formules complémentaires. Durant sa seconde visite au patriarche copte de 1582 à 1585 – ce sera le sujet principal du volume suivant – le père essaya en vain de faire accepter cette intuition.

Le livre reproduit cent-cinquante documents, la plupart sont des lettres écrites au fil des jours. Une partie est une reprise de textes déjà publiés mais éparpillés à travers d'autres Monumenta. Certains documents étaient connus grâce aux *Documents inédits* (1905-1910) du Père Antoine Rabbath S.J. L'Introduction explique (p. 112*, 131*) la raison de ces reprises, de même que la nécessité d'une mise à jour de plusieurs publications déjà anciennes. Une petite carte d'Égypte se trouve à l'intérieur du livre avec les lieux principaux mentionnées dans les lettres des pères, ainsi que l'agrandissement d'un détail de la carte du Caire par Sébastien Münster (1574). Les événements en question se sont déroulés dans un espace assez restreint, des deux côtés du Khalig, entre le pont de Mousky et celui de Bab el-Cha'ariya(?)

Les Jésuites ne se sont pas livrés à des descriptions pittoresques dans le genre *Lettres Édifiantes* ou des récits de voyageurs; on regrette par exemple l'absence de leur impression sur les couvents coptes où ils ont logé, ne fut ce qu'en quelques lignes. Malgré tout, ces lettres, même privées de l'auréole que les historiens postérieurs donnèrent à cette entreprise, ont l'avantage de nous faire sentir de près les peines physiques et spirituelles des envoyés, leurs entretiens épuisants et laborieusement traduits, leurs maladies régulières, leur désespoir, leurs croix quotidiennes; tout cela pour la cause de l'unité chrétienne.

Une vingtaine de notices biographiques complète l'ensemble.

Autoprésentation

BRENDAN P. CARMODY, S.J. *Conversion and Jesuit Schooling in Zambia.* – Leiden (Brill) 1992, 8º, 180 p. (Studies in Christian Mission 4).

This is a study of the history of two Jesuit educational institutions, Canisius Secondary School and Charles Lwanga Teachers' College and was originally prepared as a dissertation. The aim of the author is to «understand the dynamics of the mission's past in studying how schooling promoted conversion». He points out that for the Society of Jesus education had priority even over pastoral work.

Canisius Secondary School is at Chikuni in southern Zambia, where a mission was founded by Fr Joseph Moreau in 1905 for the conversion of the Tonga people. Education was not merely academic. Fr Moreau taught the people the use of the plough and agriculture formed a part of the oldest curriculum. When in 1924 the British South Africa Company relinquished control of the territory to the British Colonial Office, the government requested Fr Moreau to start a normal school which would give special emphasis to the teaching of systematic agriculture. Moreau agreed and a teacher training school was opened. In addition to the central mission school there were a number of outschools, but people in the remote areas had little interest in education. There were in fact great difficulties in retaining children at school. It was really only from the late 1950s that a change came partly due to bursaries being granted by local government and partly owing to the existence of concrete evidence that investment in long years of schooling would be rewarded with better jobs. The education of girls too was not neglected. The Sisters of the Congregation of Notre Dame came to care for girls in 1920 and within three months their school had enrolled over two hundred girls. By 1924 Chikuni had 1,227 baptized Catholics.

Moreau felt that the Tonga should remain on the land and when he initiated schooling at Chikuni he refused to teach his students English, probably fearing that fluency in English would lead to their flocking to the towns, the mines and the railway line with the attendant evils. The lack of English teaching was also a factor discouraging attendance at school, for English was seen as means to 'upward mobility'. The Sisters of Notre Dame similarly taught the girls dressmaking, soap-making and other domestic skills rather than academic subjects, with a view to their becoming good housekeepers, wives and mothers. In 1927 the Polish Fathers took over responsibility for Canisius and by the 1930s Polish laybrothers were promoting the trades-training aspect of the mission. By 1926 Moreau seems to have accepted the need for English as well as higher academic standards. As English became a part of the curriculum and as the opportunity structure expanded with the development of the copper mines in the late 1920s, locals became more desirous of education.

In 1939 Fr Moreau retired from the mission he had founded and an important new stage in the development of the school was initiated by Fr Maximilian Prokoph who took charge the following year. He believed that the school, especially at the teacher training and secondary levels was pivotal to the growth of the Church. With Prokoph's arrival, the school which had approximately seventy-nine boys in post-Standard II progressively increased its enrollment to 187 by 1947, not including the forty teacher trainees. In those years girls did not attend post-Standard II classes. The first girl student entered Standard IV in 1943: from that year girls remained in the higher Standards. In 1948 government decided to grant the Catholic Ordinaries' request to commence junior secondary education at Chikuni and the following year a secondary school was opened there: Canisius College, now Canisius Secondary School. It was designed to serve the Catholic community not only of Tongaland but of Northern Rhodesia. After 1950 the Irish Jesuits took over Chikuni and Fr Prokoph was transferred.

Government saw the need for larger, more centralized teacher training centres and in 1954 issued plans to establish them. As part of the plans, it offered the Catholic Ordinaries the opportunity to build and operate one such centre. The offer was quickly accepted and in 1957 work began at Chikuni on the construction of what came to be named Charles Lwanga Teachers' College.

In 1964 Zambia gained independence and government took control of primary schools – although the Church continued to manage its schools – and to some extent of secondary schools and teacher training colleges. Church control over teacher appointments diminished in the late 1960s. It became more difficult to demand the teaching of Catholic doctrine and attendance at Catholic services. After independence the government invested much money in education, especially at the secondary level. In 1973 primary schools were handed over to government and the Church now depended on the goodwill of the teachers not only for Catholic instruction of children but also for facilities to conduct Sunday services. On the other hand, the ministry of education's demands significantly limited the autonomy of Canisius College and of Charles Lwanga Teacher Training College. One consequence of these measures was a drop in the proportion of Catholic students. The Church had to develop new ways of maintaining the Catholic character of its institutions. It is interesting to read how the Jesuits tried to do this. Fr Carmody offers a fine, critical appreciation of the Jesuit missionary enterprise at Chikuni. The degree of conversion up to 1964 seems to have been fairly stable, with 'probably little actual integration of faiths'. The movement away from church-controlled schools may have then improved the quality of conversions as becoming a Catholic no longer enhanced one's prospects of advancement. The Church in Zambia is influential, and one important reason for this is the work of missionaries like those at Chikuni, who educated many of Zambia's ruling class. At the same time Fr Carmody shows what still needs to be done. Education remains a priority and the Jesuits remain involved in education at Chikuni and elsewhere.

Pont. Biblical Institute. R. ALTHANN, S.J.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

MARTÍN IGNACIO DE LOYOLA. *Viaje alrededor del mundo*. Ediz. J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS. – Madrid (Historia 16) 1989, 16º, 224 p.

Nell'occuparsi di storia patria, I. Tellechea Idígoras si è incontrato con fray Martín Ignacio de Loyola, un nome che ebbe un tempo celebrità e ora è noto solo a pochi specialisti; e giustamente si è proposto di rimetterlo in vista. Infatti ha un posto distinto sia nella storia missionaria, quale intraprendente superiore nei fervorosi inizi della ripresa francescana in Estremo Oriente, sia nella storia dei viaggiatori: ha fatto due volte – nei due sensi – il periplo del globo, aggiungendo altri viaggi con due traversate delle Ande prima di finire vescovo di Asunción (cf. mappe a p. 113-14, 142-43, 204). Ma ciò che più importa è che della prima circumnavigazione, intrapresa per entrare in Cina dalle Filippine, egli ha lasciato una particolareggiata narrazione, cominciata quando in Goa aspettava di rientrare in Spagna e a Roma. In questo modo la sua è tra le primissime descrizioni del viaggio intorno al mondo. E si comprende l'interesse che suscitò allorché venne letta nella *Historia ... del gran reino de la China* dell'agostiniano J. González de Mendoza (Roma 1585, Barcellona e Madrid 1586, cf. p. 89). Questi, che in Cina non aveva potuto porre piede, fu felice di venir informato a Roma sulla civiltà cinese da chi ci era stato e ne aveva dato nella sua relazione un esteso ragguaglio, e la inserì per intero nel suo volume, dandole per titolo: *Itinerario del Custodio fray Martin Ignacio ... que pasó a la China ... por orden del Rey D. Felipe nuestro señor*. E questo è il secondo pregio: essere per gli Europei la prima descrizione della realtà cinese fornita da un testimonio diretto. A integrazione di quella del francescano viene riedita (p. 205-220) la relazione del capitano della nave con la quale egli fece parte del ritorno dalla Cina via Pacifico nel 1588; sembra proprio che la spedizione sia stata la prima a raggiungere l'Alta California.

L'editore si è impegnato a fondo sia nell'illuminare la figura del protagonista e le questioni lusitano-spagnole (p. 7-86) di giurisdizione in cui si trovò impigliato (accenno ai «Teatinos» nella nota di p. 45), sia nelle intricate questioni critiche circa il testo, del quale l'originale sembra perduto (87-103). Il giovane di Eibar, nato più o meno quando s. Ignazio moriva, all'entrar nell'Ordine si aggiunse il nome del già illustre suo prozio (p. 9). Il quale così, per suo merito, entrò nella storia dei grandi viaggi nel primo secolo dell'epoca moderna.

M.C.

GEORG SCHURHAMMER S.I. *Francisco Javier. Su vida y su tiempo*. I-IV. Traducción castellana: Félix de AREITIO ARIZNABARRETA S.I. (I-II), Francisco ZURBANO S.I. (II y IV), Jesús ITURRIOZ S.I. (III). – Pamplona 1992, 8º, LXX-1010, LIV-1090, XLVI-738, XL-886.

Constituye un inapreciable beneficio para el público de lengua española la aparición de la traducción del *Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit* del p. Schurhammer (4 vol., 1955-1973; en traducción inglesa, 1973-1982). El p. F. de Areitio tradujo muy bien ya en 1969-70 el primero de estos tomos; ahora el p. Zurbano ha rematado bri-

llantemente la traducción de los cuatro tomos de la obra. Pero, antes de zambullirse en traducciones, aseguró su conocimiento certero de la lengua alemana. Además, se ha rodeado de colaboradores de valía, y ha trabajado en equipo en Loyola y en Roma. Resultado del esfuerzo de los traductores es esta valiosa joya bibliográfica.

Convergen en ella muchos agentes, que han facilitado su adquisición: el Gobierno de Navarra, que venera a Francisco de Javier como patrón; el Arzobispado de Pamplona, que está convencido de que siguiendo las huellas de Javier es como se sanarán tantos huecos religiosos que, por desgracia, tiene nuestra sociedad; y la Compañía de Jesús, quien, desde su Provincia de Loyola, llama a todos los jesuitas españoles a repensar la personalidad misionera de Francisco.

Desde luego que la traducción es impecable. Véanse las versiones castellanas poéticas de los himnos del breviario; o la pulcra presentación de los fragmentos de la *Vita Christi*, del Cartujano; o la fastuosa descripción del banquete que ofreció Mascarenhas, en 1531, en Bruselas, al Emperador Carlos V; déjese arrastrar el lector por el ímpetu de las cartas de Francisco traducidas por el p. Félix Zubillaga y presentadas, de nuevo, aquí; hasta las últimas palabras de Javier («In te, Domine, speravi, non confundar in aeternum»), las que el propio p. Schurhammer repitió también antes de morir.

Ojalá «que – como deseaba el autor – ésta biografía del gran Apóstol de la India y del Japón sirva a muchos para hacérselo más accesible y a todos para entusiasmarnos con la grandeza de sus ideales».

F. DE LASALA S.I.

ENGELBERT JORISSEN. *Das Japanbild im «Traktat» (1585) des Luis Frois*. – Münster (Aschendorffsche Verlaugsbuchhandlung) 1988, 8º, 412 p. (= Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft, zweite Reihe, 7 B).

Este libro es una tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Köln, 1983. El autor demuestra un buen conocimiento de las fuentes y de los estudios contemporáneos. La obra de Frois tiene como título, *Tratado em que se contem muito susinta- e abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes antre a gente de Europa e esta Provincia de Japão*. El ms. original de Frois se encuentra en el Archivo de la Real Academia de la Historia de Madrid, y existía una edición crítica del P. Josef Franz Schütte (Tokyo 1955), a la cual nuestro autor pone sus reparos y prefiere utilizar el original, explicando la historia detallada del ms. y de su contenido (p. 5ss.). Quizás sea ésta una de las partes mejor conseguidas.

El *Tratado* de Frois tiene una orientación cultural y social. Interesantísimo, pues es la primera vez que se intentaba algo semejante de una forma sistemática, pero superficial. Es una pena que Frois no presentase una exposición detallada de las religiones del Japón que tan bien conocían los jesuitas a través de los «dôjukus», o budistas convertidos. Sólo dedica el cap. 4 a los bonzos y el cap. 5 a los templos, son noticias sueltas. A estos dos capítulos nuestro autor dedica su cap. 13 (pp. 298-331), y más que profundizar en el examen del contenido divaga por las cartas de Frois o las de otros misioneros buscando otras noticias. No hay que olvidar que la intención de Frois era presentar «susinta e abreviadamente» las contradicciones culturales entre el Japón y el occidente.

El orden de este libro o tesis es lógico y claro. 15 capítulos, dos de ellos con sus «exkurs», dentro de cuatro partes. Las tres primeras partes, que abarcan 8 capítulos, contienen la biografía de L. Frois, antes de ir al Japón, 1532-1562, y después de su llegada al Japón, 1563-1597. En el cap. 3 hablando de las cartas de Frois desde la India, hubiera sido interesante presentar una lista completa: muchas de estas cartas están ya publicadas en *Documenta indica*. Interesante el cap. 8 sobre la forma y técnicas de los escritos de Frois, y en concreto del Tratado. Toda la parte cuarta consta de siete capítulos (algunos extensos: el cap. 9 tiene cuatro partes, y el 414 dos) y se centra en la exposición de la obra de Frois. Termina el libro con la bibliografía, un glosario de términos japoneses – en este glosario como en las pgs. del libro (ver p.e., p. 59) no faltan los caracteres ideográficos –, y un índice onomástico y de materias.

Ciertamente el autor merece nuestra enhorabuena por este trabajo de investigación, aunque hemos echado de menos no pocos estudios. Por ejemplo, el autor desconoce nuestra obra sobre *El matrimonio de los Japoneses* (Roma 1964), donde tanto hemos citado el Tratado de Frois (ver pp. 33, 34, 44 etc.). Sólo en la bibliografía recuerda un artículo que publicamos en el 1961 sobre el P. Vázquez y el Japón (p. 394). Sería importante subrayar mejor la importancia del profesor Alvarez-Taladriz, pues muchas de las notas están inspiradas en sus comentarios al Sumario, y a las Adiciones de Valignano. Y para completar nuestro juicio, habría que decir que en algunos puntos nuestro autor ha quedado a mitad de camino. Pero ya es positivo haber abierto un camino en este género de investigación.

J. López-Gay S.J.

Amancio Arnáiz S.I.. *Historia de la Residencia de «San Bartolomé» de Logroño*. – León (Curia Provincial) 1991, 4º, 144 p.

La Compagnia di Gesù fu massicciamente presente a Logroño (Rioja) nei suoi primi due secoli. Ricomparsa alla fine del secolo scorso, si è vista chiamata a gestire una parrocchia (monumento storico) e l'ha tenuta per quasi novant'anni, dal 1899 al 1988. Per onorare il centenario ignaziano (Iñigo al servizio del duca di Nájera dovette percorrere queste terre, separate dal paese basco solo dall'Ebro) l'archivista della provincia di Castiglia, che è stato per tanti anni fratello Socio del Provinciale, ha tracciato la cronaca di questa residenza e chiesa, che un obbligato ripiegamento strutturale ha dovuto sacrificare. Non si leggono eventi speciali; solo quel lungo, confortante evento che è il molteplice, fervoroso, intelligente spendersi pastorale che accompagna un secolo. Come è accaduto alle altre case simili di Spagna, la legge del 1932 ha potuto sciogliere la comunità, non interromperne l'attività. Nel 1936 poi Logroño non si trovò in zona rossa. Anche così tuttavia residenza e chiesa, a vita conclusa, meritavano questa spigolatura dalle cronache ingiallite, che l'autore offre, con doveroso senso di gratitudine, ai tanti che sono stati collaboratori e sostenitori.

Del resto l'amorevole raccoglitore non ha voluto isolare asetticamente i novanta anni della residenza (non della presenza della Compagnia nel capoluogo della Rioja, dove sono ancora attivissime tre opere). Con saporite 'evasioni' ha creato un sottofondo di memoria storica, di presenze antiche e moderne della Compagnia in questa città; a cominciare dal singolare inizio, quando l'ormai padre Francesco Borgia, andatovi per una missione nel 1553, si vide costretto ad autorizzare un collegio senza consultarsi con Roma (naturalmente chiedendo poi scusa a s. Ignazio per «quella affrettata intraprendenza»).

F. Sánchez Vallejo S.I.

ALASTAIR HAMILTON. *Heresy and Mysticism in Sixteenth-Century Spain: The Alumbrados.* – Cambridge (James Clarke and Co) 1992, 8º, IV-196.

Por lo común, los hispanistas que tratan temas generales o lo hacen en obras monumentales que sirven tanto a los españoles como a los extranjeros, o bien ofrecen resúmenes de interés para los lectores de otras naciones, sin aportaciones realmente nuevas.

Lo original, en cambio, del breve volumen sobre los alumbrados recién publicado por el británico Alastair Hamilton, hispanista, pero durante muchos años profesor de inglés en la Universidad de Urbino, y luego, de la Reforma en la de Amsterdam, y ahora de historia de las ideas en la de Leiden, es darnos una precisa síntesis de ese movimiento específico del siglo XVI español, basado a la vez en la bibliografía a él pertinente y en nuevos procesos inquisitoriales del Archivo histórico nacional de Madrid.

Aquí nos interesa señalar la exactitud con que sitúa a san Ignacio entre los alumbrados de Alcalá (92-8), donde comienzan los primeros procesos como a sospechoso de alumbradismo; las diferencias entre los alumbrados de la archidiócesis de Toledo con respecto a los de Llerena y Andalucía; el uso de los *Ejercicios* ignacianos en algunos centros de alumbrados como libro de entrenamiento a la contemplación (119, 130-1).

Una obra, pues, que cumple con la doble misión de orientar sobre ese fenómeno místico del Quinientos español, y de añadir nuevos datos extraídos sobre todo de los procesos de Pedro Ruiz de Alcaraz y de Rodríguez de Bivar – este último, ya publicado cuidadosamente por el mismo autor.

M. B.

JOSEP AMENGUAL I BATLE, M SS. CC. *Llengua i catecisme de Mallorca: entre la pastoral i la política.* – Mallorca (Institut d'estudis baleàrics) 1992, 8º, 269 p., il.

La misión encomendada por san Ignacio a sus hijos de enseñar el catecismo a los rudos se practicó de dos modos distintos: con la enseñanza oral por las plazas y en los templos, y con la edición de numerosísimos compendios catequéticos en las más variadas lenguas.

En este volumen – fruto de exquisitas y profundísimas pesquisas – se da la historia del problema en la diócesis de Mallorca desde que el concilio tridentino propició la enseñanza de la doctrina y la predicación a los fieles en la lengua del pueblo, hasta nuestros mismos días. En general, los obispos propugnaron el aprendizaje en la variante mallorquina o balear de la lengua catalana, hasta que Carlos III quiso imponer el catecismo en lengua castellana – para llegarse después a un cierto bilingüismo.

El a. se pregunta: «Els jesuïtes ¿editors dels catecismes populars?». La respuesta no puede ser sino afirmativa. Por más que la mayor parte de las ediciones de esos manualitos no se nos hayan conservado, se conoce la licencia de 1576 para que el editor/impresor Gabriel Guasp concierte con la Compañía de Jesús la edición de la *Doctrina christiana* de Diego Ledesma, traducida de la «llengua italiana ... en lengua catalana». Fuera de episódicas ediciones del Astete y del Ripalda, del Ledesma en mallorquín se conocen 40 ediciones hasta fines del siglo XIX, sin contar otras 18 del catecismo diocesano ordenado por el obispo Nadal en 1801, basado en el Ledesma. En conjunto, de un total de 126 ediciones mallorquinas, todas (fuera de 3 Astetes y 8 Ripaldas) o contienen el catecismo de Ledesma u otro en él inspirado. A partir del siglo XVIII, en castellano prevalece el Ripalda (24) aunque prosiguen las adaptaciones varias del Ledesma por los obispos Nadal y Salvà (14), sin contar otras varias refundiciones.

M. B.

DÁVID ALBERT. *400 éves a székelyudvarhelyi Tamási Áron Gimnázium. [Das Gymnasium Áron Tamási von Székelyudvarhely 400 Jahre alt].* – Székelyudvarhely 1993, 8°, 154 S., Ill.

Der ungarische Jesuit Gergely Vásárhelyi berichtete in *Litterae annuae 1593* von Székelyudvarhely (heute Odorheiul Secuiesc in Rumänien), daß 250 Häretiker in die Kirche zurückgeführt und in der Schule etwa hundert Alumnen unterrichtet wurden. Mit der Vertreibung der Jesuiten aus Siebenbürgen ging wahrscheinlich auch die Schule unter. Vom regelmäßigen Unterrichtsbetrieb unter Leitung der Jesuiten hören wir von der Mitte des 17. Jahrhunderts. Nach der Aufhebung blieb die Schule bis zum Jahre 1948 im Besitz der Kirche, wo sie vom kommunistischen Regime verstaatlicht wurde. Die Schule ist heute noch ein geistig-kulturelles Zentrum der Székler, und deshalb ist die Unterrichtssprache ungarisch.

Für die Zeit der Jesuiten existiert ein Matrikelbuch vom Jahre 1689 an: *Album Gymnasii Vdvarhely Anno Dni MDCLXXXIX*. Aufgrund der Matrikel und der Quellenpublikationen der österreichischen Provinz von L. Lukács ist hier die Geschichte der Schule schön und klar dargestellt. Man sieht, daß bis zum Jahre 1735 die Schule ein sogenanntes «Kleingymnasium» war, d.h. ohne Poetik- und Rhetorikklassen. Vom Jahre 1736 gab es dann das volle Gymnasium. In der Darstellung sind auch die Listen der Direktoren und der Lehrer je nach Klassen mit den entsprechenden Jahreszahlen aufgeführt. Die Zahl der Schüler schwankte meistens zwischen hundert und zweihundert. Aufschlußreich sind die Schülerzahlen nach Klassen zwischen 1689 und 1848. Auffallend groß ist die Zahl der untersten Stufe, der «Parvistae». Die territoriale Herkunft der Schüler, soweit sie aus den Quellen feststellbar ist, zeigt, daß 91.7% von den Gebieten der Székler kamen, die auch heute noch die kompakteste ungarische Minderheit in Rumänien darstellen. Etwa 3% der Schüler kamen aus dem Distrikt Fogaras, meistens aus den Kreisen der rumänischen unierten Katholiken.

Es scheint, daß die kulturelle Schlüsselstellung dieser kleinen Schule von der Provinzleitung erkannt wurde, denn man kann in der Liste der Magistri (Ordenskleriker als Lehrer) und der Patres bedeutende Namen finden.

Unter den Alumnen der Schule sind zu nennen: der Jesuitendichter Dávid Baróti Szabó, der im 18. Jahrhundert die Regeln entwickelte, die die klassische Metrik der Dichtkunst in der ungarischen Sprache ermöglichten; im vorigen Jahrhundert der große Volkskundler Balázs Orbán, und in unserem einer der bedeutendsten Vertreter der ungarischen Literatur, Áron Tamási, dessen Namen die Schule heute trägt.

Professor Albert hat mit profunder Kenntnis der Quellen und mit großem Einfühlungsvermögen, besonders für die letzten Jahrzehnte, eine schöne Geschichte der 400jährigen Schule vorgelegt. Es ist eine wechselvolle Geschichte, in der die schwerste Zeit die vierzigjährige kommunistische Herrschaft war. Die jetzigen Jubiläumsfeierlichkeiten zeigten, daß die Schule sich in kürzester Zeit erneuern konnte und auf die große Tradition bauend die heutigen schulischen, erzieherischen und kulturellen Aufgaben meistern will.

L. Sz.

ANTONÍN KRATOCHVIL. *Das böhmische Barock.* Ausgewählte Kapitel aus der tschechischen Kulturgeschichte. – München (Erasmus-Grasser-Verlag) 1989, 8⁰, 264 S.

Die tschechische Geschichte, so wie die der anderen Slavenvölker, ist voller Antinomien. Prag, die Perle mitteleuropäischer Barockkunst, wuchs in der Zeit der großen Katastrophen des dreißigjährigen Krieges, in einer Periode welche durch den berühmten tschechischen Schriftsteller A. Jirásek als «Finsternis» charakterisiert wird. Dieses einseitige Urteil wurde leider zur allgemeinen Meinung und man brauchte viele solide Studien, um die andere Seite der Antinomie zu beweisen: die Barockkunst in den böhmischen Kronländern sollte nicht unter dem Aspekt einer «Finsternis», sondern unter dem der «Erneuerung» des tschechischen Christentums angegangen werden.

A. Kratochvíl, der Sohn eines bedeutenden Philosophiehistorikers und tschechischen Thomisten († 1940), hat es sich als Ziel gestellt das Bildnis des böhmischen Barocks als ein Gesamtkunstwerk des Geistes zu zeichnen. Er ist nicht der erste Forscher in dieser Materie, doch er bietet uns eine gute Synthese der Arbeit seiner Vorgänger. In dieser Hinsicht konnte er besonders auf eine solide Studie zurückgreifen, nämlich auf K. Máchas «Glaube und Vernunft. Die Böhmische Philosophie in geschichtlicher Übersicht, I» (München-New York-London-Paris 1985). Während Mácha die strikt wissenschaftliche Methode verfolgt, reich an kurze, doch vollständige Angaben, ist Kratochvíls Werk eine lebendig geschriebene, leicht lesbare Gesamtdarstellung, die trotzdem nie auf das Niveau einer einfachen Popularisierung sinkt.

Die primäre Rolle in der böhmischen Barockkunst spielten die Jesuiten, darunter berühmte Persönlichkeiten: Hostounský, Chanovský, Plachý, Balbín, Jan und Matéj Tanner, der Dichter Bridel, «der tschechische Juan de la Cruz». Leider wird gerade Bridel ziemlich kurz behandelt, obschon der Autor selbst ihn als den «Kronzeugen des herrlichen "Gloria!" der tschechischen Barockpoesie» anerkennt. Auf entzückende Weise ist es Kratochvíl gelungen, Männer und Geistliche lebendig darzustellen. Mit Recht würdigt ihn also sein Kollege K. Mácha folgendermaßen: «Der Barockforscher Kratochvíl sucht nach einem Grenzüberschreitenden Konzept der böhmischen Kultur ... Die Vielschichtigkeit Kratochvíls, seine Vielseitigkeit und sein mannigfaches Interesse an der Barockkultur, das alles ist ein Spiegelbild der Polydimensionalität des "Phänomen Barock", dessen Erforschung sich Antonín Kratochvíl mit seltener Leidenschaft, wie kaum einer der Lebenden, verschrieben hat» (S. 241).

T. ŠPIDLÍK

JOSÉ FRANCISCO DE ISLA S.J. *Apología por la Historia de Fray Gerundio.* Ed. y estudio introductorio de José JURADO. – Madrid (Fundación Universitaria Española) 1989, 8⁰, 177 p.

El profesor Jurado se ha acreditado suficientemente como el primer especialista en todo lo concerniente al P. Isla y en especial a su célebre Historia de Fray Gerundio. A sus trabajos sobre las primeras ediciones de la novela – que, como acertadamente afirma, es constitutivamente una sátira de la degenerada oratoria barroca, fundada en ejemplos vivos y de ningún modo inventados, lo que quedará probado en los *Apuntamientos críticos* que nos anuncia –, se añade ahora la edición de la *Apología* con que su autor intentó salir al paso de una de las cinco denuncias – la del General de los car-

melitas –, que en el corto espacio de seis meses se elevaron a la Inquisición. De todas estas circunstancias ambientales, de las intenciones y cautelas redaccionales del jesuita, y de los puntos relevantes de la *Apología* da cuenta el editor en una Introducción amplia y precisamente documentada.

Un punto causa sorpresa: la atribución al P. Losada (p. 18), «genio en el arte de la sátira», de *Virtud al uso y Mística a la moda ... [por] Don Fulgencio Afán de Ribera,* publicado en 1729. Es evidente, como ya señaló el P. Uriarte (*Anónimos,* 4577, donde se cita abundantemente la *Apología*), que no es de Isla, y que éste conoció al verdadero autor, las circunstancias de su impresión y «el sugeto determinado, que actualmente vivía y estaba comunmente reputado por hombre extraordinariamente virtuoso ...», contra el que se escribió. Este sí parece el P. Losada; y es por otra parte inconcebible que Isla vea como «justísima» la prohibición inquisitorial del panfleto, si fuese obra de su venerado maestro, con el que acababa de convivir y trabajar en Salamanca. Probablemente se había impreso en Salamanca, como cree el P. Uriarte (*Anónimos,* V, p. 126), sobre la base de un testimonio de época. Aguilar Piñal (*Bibliografía,* I, p. 54) da como probable autor a Fr. Manuel Bernardo de Ribera. Pero si el trinitario se graduó en Avila y Salamanca en 1744, parece lógico fijar sus años de estudiante no mucho más atrás, aunque ignoremos la fecha de su nacimiento. Y lo que se conoce de su vida y talante intelectual no armoniza con estos frívolos pasatiempos, aunque fueran juveniles (D. Simón Rey, *Las Facultades de Artes y Teología en la Universidad de Salamanca en el siglo xviii,* p. 300-306).

Por ser la primera impresión de un escrito inédito, el editor ha respetado la puntuación y grafía del original. Sin embargo no vemos la necesidad de reproducir ô, à/á, hà, hè, palabras graves acentuadas o las abreviaciones con letras voladas, frecuentes en la Isla, pero sin especial significación.

J. Escalera

Erdélyi és hódoltsági missziók [Jesuitenmissionen in Siebenbürgen und im Türkischen Ungarn]. Hrg. Balázs Mihály, Fricsy Ádám, Lukács László, Monok István. I/2 *1617-1625.* – Szeged (Skriptum Kft.) 1990, 8°, 257-551 S. (= Adattár xvi-xviii. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 26/2).

Den ersten Band dieser wichtigen Quellenpublikation, die auf einem Teilgebiet die *Monumenta Antiquae Hungariae* der Reihe MHSI fortsetzt, haben wir schon ausführlicher besprochen (AHSI 59 [1990] 142-143). Der vorliegende zweite Teil schließt sich in der Numerierung sowohl der Seiten wie auch der Dokumente dem ersten an. Er umfaßt die Jahre 1617-1625. Mehr als die Hälfte der Schriftstücke betrifft die Territorien unter türkischer Herrschaft mit den zwei Hauptzentren Belgrad und Pécs. Doch rückt auch Siebenbürgen immer mehr in den Vordergrund, besonders seitdem István Szini auf Einladung des protestantischen Fürsten Gábor Bethlen sich von Belgrad nach Alba Julia begab. Er und Gergely Vásárhelyi sind auch in dieser Periode die führenden Jesuiten, von denen die meisten Dokumente stammen. Sie schildern anschaulich die äußerst schwierige Lage der Katholiken in beiden Missionsgebieten.

Aber auch für die allgemeine Geschichte Ungarns finden wir hier wichtige historische Quellen. Schon im ersten Teil gab es Angaben über den protestantischen Gábor Bethlen, der in Belgrad mit P. Szini in Verbindung trat, bevor er mit osmani-

scher Hilfe Fürst von Siebenbürgen wurde. Im vorliegenden Band ist viel von ihm die Rede, besonders von seinem Verhältnis zur katholischen Religion, das in der Beurteilung seiner Persönlichkeit eine nicht geringe Rolle spielt.

Neben den Patres Szini und Vásárhelyi, die ihr Wirkungsfeld im Türkischen Ungarn mit Siebenbürgen getauscht haben, tritt jetzt ein dritter Jesuit in Erscheinung, der Rumäne Gergely Bujtul, der vom Jahre 1625 an ein ausgezeichneter Mitarbeiter der siebenbürgischen Mission wurde.

Ein ausführlicher analytischer Index für beide Teile (S. 493-543) und eine Zusammenfassung in der italienischen und kroatischen Sprache schließen diese hochinteressante Veröffentlichung ab.

L. Sz.

ALFONS VÄTH S.J. *Johann Adam Schall von Bell S.J. Missionar in China, kaiserlicher Astronom und Ratgeber am Hofe von Peking 1592-1666*. Neue Auflage mit einem Nachtrag und Index. – Nettetal (Steyler Verlag) 1991, 8º, xx-424 S. (= Monumenta Serica Monograph Series XXV).

Die Stadt Köln wollte das 400jährige Jubiläum der Geburt ihres Sohnes J. A. Schall von Bell im Jahre 1992 nicht nur mit einem bedeutenden internationalen Kongreß feiern, sondern sie wollte auch weitere Kreise für den großen Chinamissionar interessieren. Deshalb legten das China-Zentrum und das Institut Monumenta Serica die vorzügliche Biographie Schalls von A. Väth neu auf. Das fast 60jährige Werk ist ein umfassendes «Lebens- und Zeitbild», gründlich gearbeitet aus erstrangigen historischen Quellen und geschrieben in einem lebendigen, lesbaren Still, so daß es heute noch wirklich vom Interesse sein dürfte. Die erste Auflage wurde in unserer Zeitschrift von dem bekannten Missionswissenchaftler J. A. Otto S.J. gebührend besprochen (AHSI 3 [1934] 337-340).

Deshalb genügt es hier den Nachtrag und den neuen Index zu erwähnen. Claudia von Collani stellte einen bibliographischen Nachtrag zur ersten Auflage zusammen, der vor allem den Wissenschaftlern große Dienste leistet. Sie bringt die Angaben der historischen Quellen auf den neuesten Stand der Forschung, stellt die Biographien Schalls in europäischen Sprachen zusammen und teilt die Literatur zu folgenden Themen mit: Schall und die Astronomie in China; die Chinamission zur Zeit Schalls und die alte Chinamission für die Zeit von 1600-1800. Roman Malek erstellte einen gänzlich neuen Index mit Lebensdaten der Personen und auch mit chinesischen Zeichen. Ein Stammtafel der Familie Schall schließt diese schöne Neuausgabe ab.

L. Sz.

BIBLIOGRAPHIE SUR L'HISTOIRE DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

László Polgár S.I. – Roma.

Nous tenons à remercier de leur précieuse collaboration les PP. E. Bücken (Cologne), D. Butaye (Leuven), J. Fernández (Tokyo), M. Grace (Chicago), H. Jacobs (Nijmegen), J.M. de la Escalera (Madrid), V. Horvat (Zagreb), P. Mech (Francheville-le-Bas), K.H. Neufeld (Innsbruck), G.M. Verd (Granada), P. Jacquet, J. Koláček, A. Liuima, J. Warszawski (Rome), M.lles A. Mancia, K. Sadowska (Rome), les Archivistes de la Curie généralice et les membres de notre Institut.

Nos dépouillements ont été arrêtés le 31 décembre 1992.

Index général

I. TOUTE LA COMPAGNIE

II. LES PAYS

III. LES PERSONNES

I. TOUTE LA COMPAGNIE

A. Histoire générale.

1 Álvarez Fernández Jesús O.S.A. *Fr. Álvaro de Benavente, agustino en los documentos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (ARSI).* Dans: *Agustinos en América y Filipinas* (Valladolid-Madrid 1990) 1035-1050.

A propos de la fondation de la mission chinoise des augustins, 1687-1709.

2 Gramatowski Wiktor S.I. *Glossario gesuitico. Guida all'intelligenza dei documenti.* Roma 1992 12º 64.

3 [Gramatowski Wiktor S.I.] *Inventarium Archivi Romani Societatis Iesu. Manuscripta antiquae Societatis.* Pars I. *Assistentiae et provinciae.* Romae 1992 4º xi-112.

Gramatowski Wiktor S.I. *The General Archives of the Society of Jesus,* vii-xi.

4 Aldama Antonio de S.I. *Como foi escrito o breve da supressão da Companhia de Jesus (21 de julho de 1773).* Cohiba (Comissão de história da província da Bahia) 1992 8º 26. (= Cadernos de história S.I. 2).

5 Barthel Manfred. *Des Heiligen Vaters ungehorsame Söhne. Die Jesuiten zwischen Gestern und Morgen.* Gernsbach (Katz) 1991 8º 436.

6 Batllori Miguel S.I. *En la doble conmemoración pluricentenaria de la Compañía de Jesús (1540-1990) y de san Ignacio de Loyola (1491-1991).* AHSI 61 (1992) 189-209.

7 Bossy John. *The Society of Jesus in the wars of religion.* Dans: *Monastic Studies* (Bangor, Headstart History 1990) 229-244.

8 *Carta del Papa Juan Pablo II a la Compañía de Jesús.* [Comentario: M. Á. Fiorito S.I.] Stromata 47 (1991) 3-34.

9 Dinis Alfredo S.I. *Os jesuítas na Europa do renascimento.* Brotéria 134 (1992) 98-105.

10 Figueredo Sergio S.I. *Gobierno central S.I. siglo xx. Selección cronológica.* [Roma] 1991 4º [26].

11 Figueredo Sergio S.I. *Gobierno de la Compañía de Jesús: Prepósitos generales, Congregaciones generales, Selección cronológica.* [Roma] 1988 4º 18.

12 Giner Guerri Severino Sch. P. *San José de Calasanz, maestro y fundador. Nueva biografía crítica.* Madrid (B.A.C.) 1992 8º xxx-1142. (= B.A.C. maior 41).

Voir: Calasanz, Bagnacavallo y el jesuita Cordeses, 331-338; El nuevo visitador Pietrasanta y los asistentes generales, 970-974.

13 Heiss Gernot. *Jezuiti: podobe in nasprotne podobe iz 16. stoletja.* Dans: *Jezuiti na Slovenskem* (nº 656) 51-65.

Résumé: Die Jesuiten: Bilder und Gegenbilder aus dem 16. Jahrhundert, 65.

14 Lacouture Jean. *Jésuites. Une multibiographie.* I. *Les conquérants.* II. *Les revenants.* Paris (Seuil) 1991-1992 8º 512 572.

15 LESEGRETAIN Claire. *Les jésuites*. Dans son: *Les grands ordres religieux hier et aujourd'hui* (Paris, Fayard 1990) 168-186.

16 LORTZ Joseph. *Storia della Chiesa in prospettiva di storia delle idee*. II. *Evo moderno*. 5ª edizione. Cinisello Balsamo (Edizioni Paoline) 1987 8⁰ 746.

Voir: L'ordine dei gesuiti, 190-204; Soppressione dell'ordine dei gesuiti, 344-347.

17 MARTINI Carlo Maria S.I. *I gesuiti, uomini di frontiera per la riconciliazione*. Dans: *Uomini di frontiera per la riconciliazione. Atti del Convegno giovanile ignaziano* (Roma, ADP 1992) 11-22.

Jesuitas, hombres de frontera para la reconciliación. Mensaje 41 (1992) 165-170.

The Jesuits, frontiersmen for reconciliation. Ignis 21 (1992) 157-169.

Cf. AHSI 61 (1992) nº 37.

18 PARENTE Ulderico. *Una storia della Compagnia*. Societas 41 (1992) 57-62.

Article de compte rendu du volume signalé dans AHSI 60 (1991) nº 5.

19 PÉREZ DEL VISO Ignacio S.I. *La «mínima» Compañía de Jesús*. Stromata 47 (1991) 105-143.

20 POLANCO Juan Alfonso de. *Vom Ursprung und Fortschritt der Gesellschaft Jesu*. Italienisches Summarium von 1549-1551. Übersetzt und eingeleitet von Severin LEITNER S.I. Frankfurt/M. (Provinzialkonferenz der Zentraleuropäischen Assistenz) 1992 8⁰ 42. (= Geistliche Texte S.I. 18).

21 RAHNER Karl S.I. *Sulla situazione dell'ordine dei gesuiti dopo le difficoltà col Vaticano*. Dans son: *Scienza e fede cristiana* (Roma, Edizioni Paoline 1984) 497-521.

Cf. AHSI 53 (1984) nº 30.

22 RAVIER André S.I. *La deliberación de 1539*. Boletín de espiritualidad 138 (1992) 1-18.

Pages 81-96 de son livre signalé dans AHSI 61 (1992) nº 327.

23 RANDELL Keith. *The Catholic and Counter Reformations*. London (Hodder and Stoughton) 1990 8⁰ VI-146. (= Access to history).

Voir: The Jesuits, 71-96.

24 SIEVERNICH Michael S.I. *Jesuiten heute. Eine Informationsschrift über den Jesuitenorden*. Im Auftrag der Norddeutschen Provinz der Gesellschaft Jesu, herausgegeben von ... 3., verbesserte Auflage. Köln-Frankfurt 1990 8⁰ 48.

Cf. AHSI 60 (1991) nº 39.

25 SPADARO Antonio S.I. *L'esperienza comunitaria di Ignazio di Loyola e dei primi compagni*. Cristiani nel mondo (1992) 9-10, 5-13.

26 STECZEK Bogusław S.I. *Towarzystwo Jezusowe w obliczu zmian w Europie Środkowo-Wschodniej*. Bobolanum 3 (1992) 71-80.

Résumé: The Society of Jesus in the light of changes in Central and Eastern Europa, 80.

27 VACCHI Dante – VUYLSTEKE Anna. *Die Jesuiten und die Welt*. München (Metamorphosis) 1991 8⁰ 246.

Traduction du livre signalé dans AHSI 60 (1991) nº 44.

B. HISTOIRE SPÉCIALE.

1. Saint Ignace de Loyola.

Voir n⁰ 350 367 425 445 458 823 847.

28 BERTRAND Dominique S.I. *Ignazio di Loyola.* Grande dizionario delle religioni (Assisi 1990) 959-963.

29 CELIER Étienne S.I. *Bibliographie ignatienne.* Christus 38 (1991) 488-492; 39 (1992) 225-228 484-486.

30 San Ignacio de Loyola. *Autobiografía y Diario espiritual.* Introducciones de Luis M. MENDIZÁBAL S.I. Transcripción y notas de Ignacio IPARRAGUIRRE S.I., Cándido de DALMASES S.I. y Manuel RUIZ JURADO S.I. Madrid (Biblioteca de autores cristianos) 1992 12⁰ 308. (= BAC Minor 74).

31 *Al-qiddīs Iġnāṭiyos dī Lūyūlā bi-hasab dikriyātihi al-šahṣīyat.* [Saint Ignace de Loyola selon ses mémoires personnels. Traduit par plusieurs pères du Proche-Orient]. Beyrouth (Imprimerie Catholique) 1983 12⁰ 108.

32 *Recuerdos ignacianos. Memorial de Luis Gonçalves da Câmara.* Versión y comentarios de Benigno HERNÁNDEZ MONTÉS S.I. Bilbao (Mensajero) Santander (Sal terrae) 1992 8⁰ 280. (= Colección Manresa 7).

33 AMALADASS Anand S.I. *Aesthetics and Ignatian spirituality.* Ignis 21 (1992) 73-80.

34 ARREGUI Joseba. *Ignacio y Lutero: dos caminos hacia la modernidad.* Dans: *Loyola y su tiempo* (n⁰ 85) 727-735.

35 AZEVEDO Marcello de Carvallo S.I. *Inácio de Loyola. Um homem de seu tempo e para além dele.* Itaici 8 (1992) 69-80.
Ignazio di Loyola. Un uomo del suo tempo e al di là di esso. Vita consacrata 28 (1992) 631-645.

36 BALLARÍN Josep Maria. *El Loiola i els seus.* Barcelona (Club Editor) 1991 8⁰ 80.

37 BARTHES Roland. *Sade, Fourier, Loyola.* Amsterdam (Synopsis) 1984 8⁰ 200.
Voir: Loyola, 42-81. – Cf. AHSI 41 (1972) n⁰ 29.

38 BAUDEZ L. S.I. *Ignatius in Antwerpen.* Jezuïeten 48 (1990) 244-247.

39 BEGHEYN Paul S.I. *Ignatiaanse spiritualiteit: ja tegen de wereld.* Kerugma 35 (1991-92) 2-9.

40 BERTRAND Dominique S.I. *Ignace de Loyola et la politique.* Dans: *Loyola y su tiempo* (n⁰ 85) 701-726.

41 BINGEMER Maria Clara Lucchetti. *Deus e o divino serviço. Mística trinitária e práxis cristã em santo Inácio de Loyola.* Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1989 8⁰ 196.
Cf. AHSI 61 (1992) n⁰ 118.

42 BIRMELE André. *Ignace de Loyola et Martin Luther.* Dans: *Loyola y su tiempo* (n⁰ 85) 771-780.

43 BOJORGE Horacio S.I. *El camino sacramental de san Ignacio de Loyola*. Stromata 47 (1991) 249-296. – Réédition: Montevideo (Parroquia San Ignacio de Loyola) 1991 8° IV-56.

44 BRATINA Lojze S.I. *Specifičnost Ignacijeve karizme in njegovega reda*. Dans: *Jezuiti na Slovenskem* (n° 656) 7-12.

Résumé: Specifities of St. Ignatius's Charisma and of his order, 12.

45 BRICO Rex. *Het avontuur van Loyola*. Streven 58 (1990-91) 867-875.
Loyola's adventure. Ignis 21 (1992) 4-12.

46 BURTON Jean S.I. *De la liberté spirituelle en termes ignatiens*. Vie consacrée 64 (1992) 28-37.

47 CACHO BLECUA Juan Manuel. *Del gentilhombre mundano al caballero «a lo divino»: los ideales caballerescos de Ignacio de Loyola*. Dans: *Loyola y su tiempo* (n° 85) 129-159.

48 CALVEZ Jean-Yves S.I. *Una rilettura della spiritualità ignaziana*. Rassegna di teologia 33 (1992) 565-570.

49 CARRIÈRE Bernard S.I. *Traits caractéristiques de la spiritualité ignatienne*. Cahiers de spiritualité ignatienne 15 (1991) 663-675.

50 CHAUVIN Charles. *Ignace et les courtisanes. La maison Sainte Marthe (1542-1548)*. Dans: *Loyola y su tiempo* (n° 85) 551-562.

Réélaboration augmentée de l'article signalé dans AHSI 61 (1992) n° 143.

51 DALMASES Cándido de S.I. *Otec a magister. Ignác z Loyoly – život a dílo*. Řím – Praha 1991 8° 272.

52 DARGAN Herbert S.I. *Ignatian prayer*. Milltown Studies (1992) Spring, 65-67.

53 DHÔTEL Jean-Claude S.I. *Cine eşti tu, Ignaţius de Loyola?* Deva («Luceafarul») 1991 12° 144.

Cf. AHSI 43 (1974) n° 77.

54 DHÔTEL Jean-Claude S.I. *Ignace de Loyola, un homme pour les autres*. Progressio (1992) 4-5, 26-35.

55 DUMONT Camille S.I. *Ignace de Loyola: les jésuites et la modernité*. Commentaire 56 (1991-1992) 657-667.

56 DURAND Françoise. *La première historiographie ignatienne*. Dans: *Loyola y su tiempo* (n° 85) 23-36.

57 ECHEVERRI Alberto S.I. *Ignacio de Loyola, peregrino en la Iglesia (Un itinerario de comunión eclesial)*. Apuntes ignacianos 5 (1992) 1-104.

58 ÉMONET Pierre S.I. *«Faire de toutes ses actions une prière continuelle». La prière de ceux qui n'ont pas beaucoup de temps pour faire oraison*. Cahiers de spiritualité ignatienne 16 (1992) 45-60.

Sur la prière apostolique d'après S. Ignace.

59 ESTRADA Juan Antonio S.I. *La herencia ignaciana*. Revista latinoamericana de teología 8 (1991) 281-298.

60 FABRE Pierre-Antoine. *Ignace de Loyola et Jérôme Nadal: Paternité et filiation chez les premiers jésuites*. Dans: *Loyola y su tiempo* (nº 85) 617-633.

61 FARES Diego Javier S.I. *El corazón de Ignacio: afecionado sólo a Dios*. Stromata 47 (1991) 297-316.

62 FARES D. S.I. *La oración de Ignacio (discípulo de Dios y maestro de los hombres)*. Boletín de espiritualidad 134 (1991) 1-9.

63 FARGE James K. *The University of Paris in the time of Ignatius of Loyola*. Dans: *Loyola y su tiempo* (nº 85) 221-243.

64 FIGUEREDO Sergio S.I. *Ignacio de Loyola. Contexto cronológico, síntesis cronológica*. [Roma] 1990 4º [16].

65 FOIS Mario S.I. *La giustificazione cristiana degli studi umanistici da parte di Ignazio di Loyola e le sue conseguenze nei gesuiti posteriori*. Dans: *Loyola y su tiempo* (nº 85) 405-440.

66 FOIS Mario S.I. *Loiolako san Inazio eta kultura ez kristauak*. Unescoren Albistaria 44 (1991) sept., 45-48.

Traduction: S. I. de L. et la culture non-chrétienne.

67 GARCÍA Jorge. *San Ignacio y las misiones: bajo el estandarte de Cristo*. Misión sin fronteras 13 (1991) julio, 14-18.

68 GARCÍA DOMÍNGUEZ Luis M. S.I. *Las afecciones desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual*. Bilbao (Mensajero) Santander (Sal terrae) 1992 8º 180. (= Colección Manresa 10).

Voir: Afeción y desorden ... Clave ignaciana, 17-30; El desorden según ... una antropología ignaciana, 55-69; Algunas interpretaciones del concepto ignaciano de afección desordenada, 83-89; Discernir la afección desordenada, 99-160 (passim); Índice de textos ignacianos, 169-172.

69 GARCÍA MATEO Rogelio S.I. *Dimensiones filosóficas en el pensamiento de Ignacio de Loyola*. Pensamiento 46 (1992) 279-307.

70 GENDREAU-MASSALOUX Michèle. *Ignacio de Loyola en la Europa de las lenguas*. Dans: *Loyola y su tienpo* (nº 85) 15-22.

71 GILBERT Maurice S.I. *Il pellegrinaggio di Íñigo a Gerusalemme nel 1523*. Appunti di spiritualità 33 (1992) 68-91.

Traduction de l'article signalé dans AHSI 60 (1991) nº 115.

72 GOENAGA José Antonio S.I. *San Ignacio de Loyola y la liturgia de la Iglesia*. Phase 31 (1991) 217-239.

73 GOIKOETXEA Iñaki S.I. *Íñigo Loiolakoa*. Bilbao (Mensajero) 1991 8º 374.

74 GONZÁLEZ BUELTA Benjamín S.I. *Ignacio de Loyola, parábola y pedagogía del seguimiento de Jesús en las periferias*. Manresa 64 (1992) 403-414.

75 GONZÁLEZ DORADO Antonio S.I. *La Virgen María de Ignacio de Loyola en la evangelización de América Latina*. Theologica xaveriana 42 (1992) 299-330; aussi dans: Miriam 44 (1992) 151-164.

I. María en la vida y en la espiritualidad evangelizadora de Ignacio de Loyola, 302-313. II. Del poema mariano de Anchieta, 313-319. III. María en las reducciones jesuíticas del Paraguay, 319-330.

76 *Gottes Ehre – Des Menschen Heil. Ignatius von Loyola 1491-1991.* Predigten zur Fastenzeit 1991 im Frankfurter Bartholomäus-Dom. Frankfurt (Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen) 1991 8⁰ 40.

5 sermons par les Pères Ludwig BERTSCH, Winfried JÜNGLING, Willi LAMBERT, Medard KEHL et Klaus SCHATZ.

77 GREEN Thomas H. S.I. *St. John of the Cross and St. Ignatius of Loyola: two centennials, diverse charisms, kindred spirits.* Landas 5 (1991) 121-139.

78 GROPPE Lothar S.I. *Ignatius von Loyola und sein Werk. Zum Jubiläumsjahr des Jesuitenordens.* Theologisches. Beilage der «Offerten-Zeitung für die katholische Geistlichkeit Deutschlands» 21 (1991) 121-132.

79 GUTIÉRREZ Alberto S.I. *Ignacio de Loyola y la Universidad.* Dans: *La pedagogía jesuítica en Venezuela.* I (San Cristóbal, Universidad Católica del Táchira 1991) 7-75.

Cf. AHSI 61 (1992) nº 214.

80 HANVEY James S.I. *Wisdom, love and desire in Ignatius of Loyola.* Milltown Studies (1992) Spring, 14-33.

81 HÜNERBEIN K. *Ignatius von Loyola in der Sicht Heinrich Boemers.* Bausteine für die Einheit der Christen 31 (1991) 3, 4-10.

82 HURTUBISE Pierre O.M.I. *Rome au temps d'Ignace de Loyola.* Dans: *Loyola y su tiempo* (nº 85) 441-471.

83 IGLESIAS Ignacio S.I. *Actualidad de la experiencia de Ignacio.* Barcelona (Cristianisme i Justicia) 1992 8⁰ 24.

84 IGLESIAS Ignacio S.I. *Líneas de fuerza en los estudios actuales sobre espiritualidad ignaciana.* Manresa 64 (1992) 177-183.

85 *Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso internacional de historia (9-13 setiembre 1991).* Editor: Juan PLAZAOLA S.I. Bilbao (Mensajero – Universidad de Deusto) 1992 8⁰ 930.

Les 37 contributions de ces mélanges sont classées en six groupes: 1. Historiografía e iconografía ignaciana (4), 23-128. – 2. Los ideales caballerescos, las peregrinaciones y las universidades en tiempo de Ignacio (8), 129-303. – 3. Corrientes espirituales, ideológicas y culturales en tiempo de Loyola (6), 305-440. – 4. La obra de Ignacio (5), 441-578. – 5. La constelación de Ignacio de Loyola (5), 579-726. – 6. Ignacio y Lutero (9), 727-838. – Le volume est introduit par un discours inaugural, 15-22. A la fin encore 6 communications diverses, 839-930.

86 IMHOF Paul S.I. *Grundkurs ignatianischer Spiritualität. Studie zur spirituellen Theologie und mystagogischen Praxis.* Dissertation an der Universität Wien 1990.

87 JOU Albert S.I. *Lahir untuk berjuang. Kisah santo Ignasius dari Loyola untuk para remaja.* Yogyakarta (Penerbit Kanisius) 1991 8⁰ 172. (= Seri Ignasiana 3).

Traduction indonésienne du livre signalé dans AHSI 58 (1989) nº 46.

88 KÖHLER Oskar. *Eine geistliche Liebesgeschichte. Ignatius von Loyola und Isabel Roser.* Stimmen der Zeit 209 (1991) 494-498.

89 KOLVENBACH Peter-Hans S.I. *The letters of St. Ignatius. Their conclusion.* CIS 23 (1992) 2, 71-85.

90 KOLVENBACH Peter-Hans S.I. *Lo spirito di S. Ignazio.* Societas 41 (1992) 1-7.

91 LAMBERT Willi S.I. *Im Herrn. Christusbild und Christusbeziehung des Ignatius von Loyola.* Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien 60 (1992) 3-41.

92 LAURAS Antoine S.I. *Attitudes spirituelles ignatiennes.* 1. *Générosité et disponibilité.* Vie Chrétienne (1990) novembre, 1-3. – 2. *L'homme est créé pour louer Dieu.* décembre, 2-6. – 3. *L'homme est créé pour servir Dieu.* (1991) février, 3-8. – 4. *Le discernement.* avril, 27-31. – 5. *Péché et conversion,* octobre, 27-31. – 6. *Affections et attachement désordonné.* novembre 21-25. – 7. *A la suite du Christ.* (1992) février, 25-31. – 8. *Discernement des esprits.* avril, 8-14. – 9. *A l'heure du choix.* mai, 6-10. – 10. *Notre-Dame.* août-septembre, 2-7. – 11. *Vivre dans l'Église.* décembre, 27-31. – 12. *Trouver Dieu en toutes choses,* (1993) janvier, 8-12.

93 LEE Sung S.I. *Kami no Yubi Koko ni ari. Ignacio no shōgai to Jesuskai sōritsu no monogatari.* Tōkyō (Jesuskai) 1991 12° 194.

Traduction: «Le doigt de Dieu est là». Histoire de la vie d'Ignace et de la fondation de la Compagnie de Jésus.

94 LEMAÎTRE Geneviève. *La spiritualité ignatienne, une spiritualité pour le monde d'aujourd'hui.* Cahiers de spiritualité ignatienne 15 (1991) 677-692.

95 LIBÂNIO João B. S.I. *Criterios ignacianos de discernimiento hoy desde América Latina.* Manresa 64 (1992) 415-433.

96 LONSDALE David S.I. *Ojos para ver, oidos para oir. Introducción a la espiritualidad ignaciana.* Santander (Sal terrae) 1992 8° 210. (= Servidores y testigos 52).

Cf. AHSI 60 (1991) n° 131.

97 LOPES António S.I. *D. João III e Inácio de Loiola.* Brotéria 134 (1992) 64-85. – *Gratidão de Inácio de Loiola para com D. João III.* 177-188.

Ignace de Loyola, François Xavier et Jean III du Portugal. Dans: *Loyola y su tiempo* (n° 85) 635-682.

La traduction française est augmentée de la partie, qui regarde François Xavier, 666-680.

98 LYNCH Finbarr S.I. *Ignatius – Pilgrim.* Milltown Studies (1992) Spring, 73-80.

99 MCGRATH Thomas S.I. *The psychology behind Ignatius' writings.* Milltown Studies (1992) Spring, 68-72.

100 MARGERIE Bertrand de S.I. *Ignace maître de béatitude. L'expérience de la joie éternelle dans sa correspondance féminine,* Vie consacrée 64 (1992) 38-46.

101 MARGOLIN Jean-Claude. *Essai de mise au point sur l'érasmisme dans le sillage d'Alcalá et à la lumière de quelques travaux récents.* Dans: *Loyola y su tiempo* (n° 85) 245-270.

102 MARON Gottfried. *Ignatius von Loyola und wir Evangelischen.* Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts Bensheim (1991) 5, 87-91. – Réédition:

Ignatius von Loyola in evangelischer Sicht. Dans: *Loyola y su tiempo* (n° 85) 819-838.

Cf. AHSI 55 (1986) n° 41.

103 MARTINI Carlo Maria S.I. *La figura spirituale di sant'Ignazio.* Rivista del clero italiano 73 (1992) 5-18.

104 MATHERS Constance Jones. *Early Spanish qualms about Loyola and the Society of Jesus.* Historian 53 (1991) 679-690.

105 MEDINA Francisco de Borja S.I. *Ignacio de Loyola y la «limpieza de sangre»*. Dans: *Loyola y su tiempo* (n⁰ 85) 579-615.

106 MEISSNER William W. S.I. *The psychology of a saint. Ignatius of Loyola*. New Haven and London (Yale University Press) 1992 8⁰ xxx-480.

Article de compte rendu:

LEAVY Stanley A. *St. Ignatius of Loyola psychoanalyzed*. America 167 (1992) 481-482.

107 MENNEKES Friedhelm S.I. *Joseph Beuys – Manresa. Eine Fluxus-Demonstration als geistliche Übung zu Ignatius von Loyola*. Frankfurt a.M. (Insel Verlag) 1992 4⁰ 144.

108 MIRANDA Mário de França S.I. *Espiritualidade inaciana e sociedade secularizada*. Itaici 9 (1992) 61-74.

109 MOLLAT DU JOURDIN Michel. *Saint Ignace et les pèlerinages de son temps*. Dans: *Loyola y su tiempo* (n⁰ 85) 161-178.

110 MOLONEY Raymond S.I. *Ignatius the theologian and his legacy to theology*. Milltown Studies (1992) Spring, 34-50.

111 MONTES Fernando S.I. *Espiritualidad ignaciana y teología de la liberación*. Manresa 64 (1992) 435-441.

112 MORENO GALLEGO Valentín. *Notas historiográficas al encuentro de Loyola y Vives*. Dans: *Loyola y su tiempo* (n⁰ 85) 901-907.

113 NAVARRO SANTOS Jesús S.I. *Juan de Ávila e Ignacio de Loyola, dos vidas convergentes «en la Iglesia militante»*. Málaga (Seminario Diocesano) 1991 8⁰ 24.

114 OBERMAN Heiko A. *Ignatius of Loyola and the Reformation: the case of John Calvin*. Dans: *Loyola y su tiempo* (n⁰ 85) 807-817.

115 OCHAGAVÍA Juan S.I. *S. Ignazio di Loyola, ispiratore di cultura*. Appunti di spiritualità 32 (1992) 1-36.

Réunit 3 relations de l'auteur:

1. *S. Ignazio, formatore di uomini*, 5-16.
2. *S. Ignazio, promotore di istituzioni e strutture*, 17-26.
3. *Oggettivazione dello spirito di S. Ignazio in alcuni ambiti della cultura*, 26-34.

116 OLAECHEA Rafael S.I. *Historiografía ignatiana del siglo XVIII*. Dans: *Loyola y su tiempo* (n⁰ 85) 55-105.

117 OLIVIER Daniel. *La problématique théologique de la modernité [d'après la doctrine réformatrice de Luther et son débat avec l'option contraire incarnée par un Ignace de Loyola]*. Dans: *Loyola y su tiempo* (n⁰ 85) 801-806.

118 ORAÁ Luis S.I. *El caballero andante de Cristo. Loyola visto por Unamuno*. Estudios sociales 24 (1991) jul.-sept., 70-82.

119 O'REILLY Terence. *Melchor Cano and the spirituality of St. Ignatius Loyola*. Dans: *Loyola y su tiempo* (n⁰ 85) 369-380.

120 PADBERG John W. S.I. *Ignatius and the popes*. Dans: *Loyola y su tiempo* (n⁰ 85) 683-699.

121 PAI Rex S.I. *Ignatian prayer*. Indian Journal of Spirituality 5 (1992) 177-183.

122 Penning de Vries P. S.I. *Ignatius en de kuisheid. Van «affaires met vrouwen» tot «de zuiverheid van de engelen». Wat is het specifieke van de Ignatiaanse spiritualiteit?* Tegelen (Sint Petrus Canisiusstichting) 1991 8º 62. (= Stromen van levend water 11).

123 Penning de Vries P. S.I. *Van eer-zucht tot ere-dienst. De levensweg van Ignatius van Loyola.* Eucharistie en Geestelijk Leven 13 (1990) 247-275.

Cf. AHSI 61 (1992) nº 307.

124 Perroy Henry S.I. *Svjatoj Ignatij Lojola.* Simvol 26 (1991) 135-194.

Réédition de la traduction russe du livret signalé dans: Bibliographie I nº 920.

125 Puncel María. *Íñigo de Loyola.* Bilbao (Mensajero) 1991 8º 394.

Biographie romancée pour la jeunesse.

126 Rabuske Arthur S.I. *Inácio de Loyola: o escritor e o místico.* Teocomunicações 21 (1991) 33-44.

127 Rahner Karl S.I. *Discorso di Ignazio di Loyola a un gesuita odierno.* Dans son: *Scienza e fede cristiana* (Roma, Edizioni Paoline 1984) 522-574.

Cf. AHSI 53 (1984) nº 78.

128 Ravier André S.I. *Ignace de Loyola à Paris (1528-1535).* Paris (Vie chrétienne) 1992 8º 64 (= Supplément de Vie chrétienne 366).

129 Ravier André S.I. *La vie d'Íñigo de Loyola et ses premiers compagnons à l'Université de Paris (octobre 1525 – décembre 1536).* CIS 23 (1992) 2, 90-106.

130 Revuelta González Manuel S.I. *El fundador de la Compañía.* Historia 16 (1992) marzo, 38-48.

131 Rodríguez Gutiérrez de Ceballos Alfonso S.I. *La iconografía de san Ignacio de Loyola y los ciclos pintados de su vida en España e Hispanoamérica.* Dans: *Loyola y su tiempo* (nº 85) 107-128.

132 Rossi Ángel S. S.I. *«Y empezó a maravillarse ...» El discernimiento espiritual en la Autobiografía de san Ignacio de Loyola.* Stromata 47 (1991) 35-104.

133 Rouleau François S.I. *Saint Ignace de Loyola et la spiritualité orientale.* Christus 39 (1992) 350-361.

134 Ruiz Jurado Manuel S.I. *La spiritualità ignaziana nella vita religiosa.* Dans: *Compendio di teologia spirituale. In onore di Jordan Aumann O.P.* (Roma, PUST 1992) 411-421.

135 Ruiz Jurado Manuel S.I. *Panorámica del centenario ignaciano.* Manresa 64 (1992) 157-175.

136 Sainsaulieu Jean. *L'ermite de Manrèse.* Christus 39 (1992) 476-483.

137 Sanz de Diego Rafael M. S.I. *La novedad de Ignacio de Loyola ante un mundo nuevo.* Dans: *Loyola y su tiempo* (nº 85) 909-930.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 61 (1992) nº 365.

138 Sanz de Diego Rafael M. S.I. *Ignacio de Loyola en Alcalá de Henares (1526-1527).* Dans: *Loyola y su tiempo* (nº 85) 883-900.

Cf. AHSI 61 (1992) nº 361.

139 SCHERER Léo S.I. *Expérience de Dieu et chemins de prière*. Paris (Vie chrétienne) 1992 8⁰ 80.

Voir: Prière et discernement pour l'action à la suite d'Ignace de Loyola, 57-66.

140 SELGE Kurt-Victor. *Ignatius und Luther zwischen Mittelalter und Neuzeit*. Dans: *Loyola y su tiempo* (n⁰ 85) 737-742.

141 SHELDRAKE Philip S.I. *Ignatius Loyola, 1491-1991*. Expository Times 102 (1990-91) 296-300.

142 SIENNICKI Jan. *Antropologiczny charakter chwały Bożej według św. Ignacego Loyoli*. Roczniki Teologiczno Kanoniczne 34 (1987) 6, 81-96.

Résumé: Der anthropologische Charakter der Herrlichkeit Gottes nach dem hl. Ignatius von Loyola, 95-96.

143 SOCCI Antonio. *Sant'Ignazio*. Dans son: *Cristiani* (Roma, 30 giorni 1991) 38-41.

144 SPADARO Antonio S.I. *Sant'Ignazio di Loyola. Il fuoco che brucia*. Unità e carismi (1992) 2, 25-28.

145 SPANU Dionigi S.I. *Istruzioni di sant'Ignazio di Loyola per i collegi e le università della Compagnia di Gesù*. Theologica 1 (1992) 187-216.

146 SPANU Dionigi S.I. *La presenza di Maria nell'itinerario spirituale di Ignazio di Loyola*. Vita consacrata 28 (1992) 815-826.

147 STEINMETZ David C. *Luther and Loyola*. Dans: *Loyola y su tiempo* (n⁰ 85) 791-800.

148 SUDBRACK Josef S.I. *«Gott in allen Dingen finden». Eine ignatianische Maxime und ihr metahistorischer Hintergrund*. Geist und Leben 65 (1992) 165-186. – Réédition dans: *Loyola y su tiempo* (n⁰ 85) 343-368.

149 SUQUÍA GOICOECHEA Ángel. *Loyola'ko Íñigo eta Alkala'ko Unibersitatea*. Dans: *Loyola y su tiempo* (n⁰ 85) 179-197.

150 SWITEK Günter S.I. *Die Gelübde des hl. Ignatius und seiner Gefährten auf dem Montmartre. Zur Aktualität ihrer Mystik und missionarischen Dynamik*. Geist und Leben 65 (1992) 245-257.

151 SWITEK Günter S.I. *Ignatianische Impulse für die katholische Frömmigkeit*. Theologie und Philosophie 67 (1992) 356-380.

152 SWITEK Günter S.I. *Ignatius von Loyola. Sein geistliches Profil*. Frankfur/M. (Sankt Georgen) 1991 8⁰ 24.

153 TELLECHEA IDÍGORAS J. Ignacio. *Le radici di Ignazio*. Appunti di spiritualità 33 (1992) 5-16.

154 TELLECHEA IDÍGORAS J. Ignacio. *El santo ante la historia*. Historia 16 (1992) marzo, 49-57.

155 TENENTI Alberto. *Ignace, Calvin et l'humanisme*. Dans: *Loyola y su tiempo* (n⁰ 85) 271-283.

156 THOMPSON Francis. *Ignacio to Jesuskai. – Saint Ignatius Loyola*. Tōkyō (Kōdansha) 1990 12⁰ 320.

Cf. Bibliographie I n⁰ 886.

157 TRIGO Pedro S.I. *Lo que está vivo en la vida de Ignacio de Loyola.* Sic 54 (1991) 100-103.

158 VALERO GARCÍA Pilar. *La Universidad de Salamanca en el siglo xvi.* Dans: *Loyola y su tiempo* (n⁰ 85) 199-219.

«L'exposé se limite délibérément à présenter le régime interne de l'Université de Salamanque à l'époque d'Íñigo de Loyola» (217).

159 VALL Héctor S.I. *«Magnificare peccatum». El pecado en Ignacio de Loyola y en Martín Lutero.* Dans: *Loyola y su tiempo* (n⁰ 85) 743-769.

160 VERCRUYSSE Jos E. S.I. *L'historiographie ignatienne aux xvi-xviii siècles.* Dans: *Loyola y su tiempo* (n⁰ 85) 37-54.

161 VERGÉS Salvador S.I. *Cristo crucificado, modelo de la santidad de Ignacio. Sentido cristológico del dolor.* Manresa 64 (1992) 87-110.

162 WILKENS G. S.I. *Con Ignacio como compañero.* Boletín de espiritualidad 134 (1992) 12-23.

Cf. AHSI 57 (1988) n⁰ 48.

2. **Institut.**

163 ALDAMA Antonio M. de S.I. *The Constitutions of the Society of Jesus.* Part IX. *The Superior General.* Anand (Gujarat Sahitya Prakash) Roma (Centrum Ignatianum Spiritualitatis) 1992 8⁰ x-184.

Traduction du livre signalé dans AHSI 52 (1983) n⁰ 66.

164 BECKER Joseph M. S.I. *The Re-formed Jesuits.* I. *A history of changes in Jesuit formation during the decade 1965-1975.* San Francisco (Ignatius Press) 1992 8⁰ 422.

165 BRIESKORN Norbert S.I. *Las Constituciones de la Compañía de Jesús comparadas con otras estructuras jurídicas del siglo xvi.* Dans: *Loyola y su tiempo* (n⁰ 85) 473-503.

166 CABARRÚS Carlos Rafael S.I. *Les Exercices spirituels: un instrument pour travailler à la promotion de la justice.* Dans: *La pratique des Exercices* (n⁰ 274) 123-146.

167 CALPOTURA Venancio S. S.I. *Ignatian spirituality: formation and inculturation.* Igting 1 (1991) 68-84.

O'GORMAN Thomas H. S.I. *A response to Father Calpotura's paper,* 85-99.

168 CHIEROTTI Luigi C.M. *Regola di sant'Ignazio e Regola di san Vincenzo.* Annali della Missione 97 (1990) 293-312.

169 CLEMENTS Teresa D.M.J. *The influence of Ignatian spirituality on apostolic religious life for women.* Milltown Studies (1991) 51-64.

170 CONRAD Anne. *Zwischen Kloster und Welt. Ursulinen und Jesuitinnen in der katholischen Reformbewegung des 16./17. Jahrhunderts.* Mainz (Philipp von Zabern) 1991 8⁰ xii-296. (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte. Religionsgeschichte 142).

171 CRAHAY Marie Emmanuel. *L'héritage de saint Ignace. Ignatiennes à la manière des Auxiliaires du Sacerdoce.* Vie chrétienne (1992) août-septembre, 8-10.

Fondée en 1926 par Marie Galliod.

172 DI MUZIO Luisa S.M.R. *Il carisma della Società di Maria Riparatrice. Dal «Plan abrégé» alle Costituzioni (1856-1883).* Dissertatio in Pont. Univ. Gregoriana. Roma (Tip. «LEBERIT») 1989 8º x-350.

Voir: A Loyola: conferma sulle Costituzioni di S. Ignazio, 22-24; Convenienza della spiritualità e delle Regole di S. Ignazio per la Società di Maria Riparatrice, 31-37; Spiritualità e Regole ignaziane, 67-69; Dalle Regole della Compagnia di Gesù, 70-72; Autori delle Costituzioni: P. Cotel, collaboratore? 208-213; «Non è ammissibile che l'Istituto sia gesuitico», 235-240; Il contributo del P. Ginhac, 240-241.

173 GARCÍA MATEO Rogelio S.I. *La «Societas Jesu» y el contexto socio-político del s. XVI. Perspectivas para hoy.* Dans: *Loyola y su tiempo* (nº 85) 505-550.

174 HUIZING Peter S.I. *Democratie en de orde der jezuïeten.* Concilium 28 (1992) 5, 44-48.

175 IPARRAGUIRRE Ignacio S.I. *Cheminer dans l'esprit sur la voie des Constitutions.* Cahiers de spiritualité ignatienne 16 (1992) 11-28.

Cf. AHSI 43 (1974) nº 35.

176 LOUCEL Bernadette. *L'héritage de saint Ignace. Les religieuses de la Société Jésus-Christ.* Vie chrétienne (1992) décembre, 23-26.

Fondée en 1915 par Jane Rousset.

177 SOSA A[BASCAL] Arturo S.I. *El modo nuestro de proceder.* Sic 54 (1991) 104-108.

178 WANAMAKER Mary Louise. *A influência da espiritualidade inaciana sobre o carisma e identidade da Congregação das Irmãs de Nossa Senhora.* Itaici 10 (1992) 9-17.

3. Exercices spirituels.

179 San Ignacio de Loyola. *Ejercicios espirituales.* Edición del autógrafo preparada por Santiago ARZUBIALDE S.I. Bilbao (Mensajero) 1991 8º 112.

180 *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius.* A translation and commentary by George E. GANSS S.I. St. Louis (Institute of Jesuit Sources) 1992 8º XII-232. (= Jesuit primary sources in English translation 9).

181 Ignatij Lojola. *Duchovnije Upražnenija.* Simvol 26 (1991) 15-121.

Réédition de la traduction russe de Sophie LICHAREVOJ (Cf. Bibliographie I nº 2854), corrigée par des pères de Meudon, avec la traduction des notes de François COUREL, données dans sa traduction française signalée dans AHSI 29 (1960) nº 521. Le texte est précédé par une introduction:

POUSSET Édouard S.I. *Wedenia k Duchovnijm Upražnenijam.* Simvol 26 (1991) 9-14.

C'est la traduction des pages 3-7 de son fascicule signalé dans AHSI 44 (1975) nº 125.

182 Loiolako Inazio. *Espiritu Ejertzizioak (Gogo-Ihardunak).* Frantzisko OLARIAGA jl.ak itzuli du. Bilbao (Mensajero) 1991 8º 164.

183 S. Ignacio de Loyola. *Ejercicios espirituales en guaraní* [Traducción por Diego ORTIZ S.I.] *y castellano* [Versión modernizada por Manuel IGLESIAS S.I.]. Asunción (Centro de espiritualidad «Santos Mártires» de Limpio) 1992 8º 184. (= Colección Santos Mártires).

184 AGACINO Daniel M. S.I. *Los Ejercicios de san Ignacio y la teología latinoamericana. Aproximación al tema.* Apuntes ignacianos 4 (1992) 7-41.

185 ALBURQUERQUE Antonio S.I. *«Mis pecados». Segundo ejercicio de la primera semana.* Manresa 64 (1992) 331-351.

186 ALONSO José S.I. *El misterio de Getsemani en el plan de los Ejercicios de S. Ignacio.* Manresa 64 (1992) 43-63.

187 ALONSO SCHÖKEL Luis S.I. *Relación recíproca entre exégesis de Salmos y Ejercicios espirituales.* Dans: *Congreso, Loyola* (n⁰ 227) 117-123.

188 ALPHONSO Herbert S.I. *La vida diaria como oración.* Dans: *Congreso, Loyola* (n⁰ 227) 265-278.
Everday life as prayer. Igtíng 2 (1992) 96-117.

189 ARANA Germán S.I. *Dal vissuto al tematico. La fonte esperienziale degli Esercizi a Loyola e Manresa.* Appunti di spiritualità 33 (1992) 17-49.

190 ARZUBIALDE Santiago S.I. *Una lectura teológica de la aparición del Resucitado a Na. Señora sobre dos traducciones castellanas del s. xvi.* Manresa 64 (1992) 71-86.

191 ARZUBIALDE Santiago S.I. *Los misterios de la vida de Cristo nuestro Señor. [Ej. 261-312].* Manresa 64 (1992) 5-14.

192 ASTELLI HIDALGO Nelly. *Exercices ignatiens et guérison intérieure.* Dans: *La pratique des Exercices* (n⁰ 274) 147-170.

193 BARRY William A. S.I. *Une approche moderne pour «laisser le Créateur agir immédiatement avec la créature et la créature avec son Créateur et Seigneur» [Annot. 15].* Dans: *La pratique des Exercises* (n⁰ 274) 35-49.

194 BAUMERT Norbert S.I. *El Espíritu Santo, aliento de toda vida nueva: preumatología de los Ejercicios.* Dans: *Congreso, Loyola* (n⁰ 227) 197-206.

195 BOLEWSKI Jacek S.I. *«Ćwiczenia Duchowne» św. Ignacego Loyoli w dialogu z buddyzmem Zen.* Bobolanum 3 (1992) 83-100.
Résumé: The Spiritual Exercises of St. Ignatius Loyola in dialogue with Zen Buddhism, 99-100.

196 BREEMEN Piet van S.I. *Gewissenserforschung. Zwei Notizen zu einer ignatianischen Gebetsweise.* Geist und Leben 65 (1992) 258-269.
L'examen de conscience. Réflexions sur deux de ses aspects. Cahiers de spiritualité ignatienne 16 (1992) 171-181.
Cf. AHSI 60 (1991) n⁰ 217 et 61 (1992) n⁰ 479.

197 BUCKLEY Michael J. S.I. *Misticismo eclesial en los Ejercicios espirituales: Dos notas sobre Ignacio, la Iglesia y la vida en el espíritu.* Dans: *Congreso, Loyola* (n⁰ 227) 175-195.
Ecclesial mysticism in the Spiritual Exercises: Two notes on Ignatius, the Church and life in the spirit. Igt'ng 2 (1992) 63-95.

198 BURGHARDT Walter J. S.I. *The Spiritual Exercises as a foundation for educational ministry.* Review for Religious 51 (1992) 166-181.

199 BUSTO José Ramón S.I. *Exégesis y contemplación [ignaciana de los misterios de la vida di Cristo].* Manresa 64 (1992) 15-23.

200 CABARRÚS Carlos Rafael S.I. *«Buen espíritu» y «mal espíritu» en situaciones específicas de la Iglesia de hoy*. Dans: *Congreso, Loyola* (nº 227) 207-242.

201 CABARRÚS Carlos Rafael S.I. *The Exercises; an instrument to accomplish justice*. Ignis 21 (1992) 185-189.

Cf. AHSI 61 (1992) nº 482.

202 CABARRÚS Carlos Rafael S.I. *Inserción de la historia en los Ejercicios ignacianos. Ejercicios en la vida corriente*. Manresa 64 (1992) 473-479; aussi dans: *Apuntes ignacianos* 4 (1992) 43-47.

203 CASTELLANI Leonardo. *La catarsis católica en los Ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola*. I. *La primera semana*. Buenos Aires (Ediciones Epheta) 1991 8º 120.

Cf. Bibliographie I nº 3212.

204 CENTELLES VIVES Jorge S.I. *La transfiguración en San Lucas y la elección ignaciana*. Manresa 64 (1992) 65-70.

205 CHAPELLE Albert S.I. *Pour une pratique des Exercices individuellement guidés*. Dans: *La pratique des Exercices* (nº 274) 187-225.

206 CHERCOLES Adolfo S.I. *«Examen general de consciencia para limpiarse y para mejor se confessar» [32]*. Manresa 64 (1992) 353-378.

207 COELHO Anthony S.I. *Les Exercices spirituels de saint Ignace: un outil efficace en vue d'une conversion religieuse*. Dans: *La pratique des Exercices* (nº 274) 87-121.

208 CORELLA Jesús S.I. *Dos banderas y maneras de humildad como experiencia unitaria de pobreza de espíritu*. Dans: *Congreso, Loyola* (nº 227) 155-164.

209 CUSSON Gilles S.I. *Les Exercices dans la vie courante selon l'annotation 19 des Exercices spirituels*. Dans: *La pratique des Exercices* (nº 274) 51-68.

210 CUSSON Gilles S.I. *Les Exercices de saint Ignace et l'expérience de Dieu aujourd'hui*. Cahiers de spiritualité ignatienne 15 (1991) 701-716.

211 CUSSON Gilles S.I. *La experiencia del misterio pascual, fuente eficaz de esperanza en un mundo de dolor*. Dans: *Congreso, Loyola* (nº 227) 109-115.

212 CUSSON Gilles S.I. *Pour un engagement social évangélique. Bible, spiritualité et pédagogie ignatienne*. Cahiers de spiritualité ignatienne 16 (1992) 147-169.

Voir: Pédagogie ignatienne et engagement social, 162-169.

213 D'COSTA Gregory S.I. *Being and becoming human: Morality and the Spiritual Exercises*. Dans: *The practice of love* (Anand, Gujarat Sahitya Prakash 1991) 203-250.

214 DECLOUX Simon S.I. *Libertad para elegir*. Dans: *Congreso, Loyola* (nº 227) 125-137; aussi dans: Cuadernos de espiritualidad 71 (1992) 3-17.

215 DEMOUSTIER Adrien S.I. *Le mystère de la cène*. Cahiers de spiritualité ignatienne 16 (1992) 61-64.

216 DEMOUSTIER Adrien S.I. *La prière pendant la troisième semaine*. Cahiers de spiritualité ignatienne 16 (1992) 65-67.

217 DEMOUSTIER Adrien S.I. *Les retraites de choix de vie: le silence et la communauté*. Dans: *La pratique des Exercices* (nº 274) 171-185.

218 DEMOUSTIER Adrien S.I. *Vers le bonheur durable. Consolation-désolation selon saint Ignace. Règle du discernement des esprits de la première semaine des Exercices spirituels de saint Ignace*. Paris (Vie chrétienne) 1992 8º 74. (= Supplément à Vie chrétienne 366).

219 DHÔTEL Jean-Claude S.I. *La composition de lieu*. Cahiers de spiritualité ignatienne 16 (1992) 276-279.

220 DHÔTEL Jean-Claude S.I. *Du bon usage de quelques «additions»*. Cahiers de spiritualité ignatienne 16 (1992) 269-273.

221 DÍAZ BAIZÁN Jesús S.I. *Directorio de los Ejercicios desde América Latina*. Manresa 64 (1992) 461-472.

222 DIETZFELBINGER Wolfgang. *Ignatianische Exerzitien evangelisch gesehen*. Korrespondenzblatt 106 (1991) 3, 35-40.

223 DIVARKAR Parmananda R. S.I. *La experiencia de Dios que hace y configura a la persona humana*. Dans: *Congreso, Loyola* (nº 227) 139-146.
The experience of God that makes and shapes the human person. Igtíng 3 (1992) 36-45.

224 DUCHARME Alfred S.I. *Les Exercices spirituels ... de la chrétienté à la modernité*. Cahiers de spiritualité ignatienne 16 (1992) 199-207.

225 EHRTMANN Hildegard. *Durch Ihn, mit Ihm, in Ihm. – Die sich wandelnde Jesusbeziehung und einige Entscheidungskriterien auf dem Exerzitienweg*. Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien 60 (1992) 42-51.

226 EICKHOFF Georg. *Claraval, Digulleville, Loyola: La alegoría caballeresca de «El peregrino de la vida humana» en los noviciados monástico y jesuítico*. Dans: *Loyola y su tiempo* (nº 85) 869-881.
Voir: La alegoría en los «Ejercicios espirituales», 876-881.

227 *Ejercicios espirituales y mundo de hoy. Congreso internacional de Ejercicios, Loyola, 20-26 septiembre de 1991*. Editor: Juan Manuel GARCÍA-LOMAS S.I. Bilbao (Mensajero) Santander (Sal terrae) 1992 8º 398. (= Colección Manresa 8).

228 ELLACURÍA Ignacio S.I. *Lectura latinoamericana de los «Ejercicios espirituales» de san Ignacio*. Revista latinoamericana de teología 8 (1991) 111-147.

229 ENGLISH John J. S.I. *Image of God in today's world*. Igtíng 2 (1992) 1-23.
D'après les Exercices de S. Ignace.

230 ENOMIYA-LASSALLE Hugo M. S.I. *Zazen und die Exerzitien des Ignatius von Loyola*. Dans: *Zen und christliche Spiritualität* (München, Kösel 1987) 125-197.
Réélaboration du fascicule signalé dans AHSI 45 (1976) nº 86.

231 *L'esprit des Exercices spirituels*. Par un Père de la Compagnie de Jésus. Étendard 37 (1992) sept., 1-19.

232 ÉVAIN François S.I. *Dynamique des Exercices de saint Ignace et sens de l'Église*. Nouvelle revue théologique 114 (1992) 696-707.

233 FABRE Pierre-Antoine. *Ignace de Loyola. Le lieu de l'image. Le problème de la composition de lieu dans les pratiques spirituelles et artistiques jésuites de la seconde moitié du XVIe siècle.* Paris (Vrin – École des Hautes Études en Sciences Sociales) 1992 8⁰ 364. (= Contextes).

Les chapitres IV-VI (163-295) regardent les «Evangelicae historiae imagines» de Jérôme Nadal.

234 FEDERICI Giulio Cesare S.I. *Avec maître Ignace sur les chemins de l'Esprit. Les Annotations des Exercices et la direction spirituelle dans les Exercices.* Cahiers de spiritualité ignatienne 16 (1992) 2, 97-114.

235 F[ERNÁNDEZ] DE LA CIGOÑA J. Ramón S.I. *Experiência de oração: umbrais do inconsciente, a partir dos Exercícios espirituais de santo Inácio.* Itaici 8 (1992) 56-68.

236 FLIPO Claude S.I. *Ofrecerse todo entero.* Boletín de espiritualidad 139 (1993) 17-23.

Cf. AHSI 60 (1991) nº 244.

237 GARCÍA HIRSCHFELD Carlos S.I. *Los cinco ejercicios de pecados en el texto ignaciano. Claves para una hermenéutica.* Manresa 64 (1992) 311-329.

238 GIOIA Mario S.I. *Contemplación de Jesús y presencia de Cristo. Sentido y fundamento cristológico de la contemplación: «como si presente me hallase».* Dans: *Congreso, Loyola* (nº 227) 103-108.

Contemplation of Christ and presence of Christ. Meaning and christological foundation of the contemplation: «as though I were present». Igting 3 (1992) 25-34.

239 GIULIANI Maurice S.I. *Escritura y silencio en el origen de los Ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola.* Manresa 64 (1992) 285-190.

Lo scritto e il silenzio. All'origine degli «Esercizi spirituali» di Ignazio di Loyola. Appunti di spiritualità 33 (1992) 57-61.

Cf. AHSI 59 (1990) nº 122.

240 GIULIANI Maurice S.I. *A experiência dos Exercícios espirituales na vida.* São Paulo (Edições Loyola) 1991 8⁰ 176. (= Experiência inaciana 15).

La experiencia de los Ejercicios espirituales en la vida. Bilbao (Mensajero) Santander (Sal terrae) 1992 8⁰ 148. (= Colección Manresa 9).

Cf. AHSI 60 (1991) nº 252.

241 GIULIANI Maurice S.I. *Il «testo» dell'esercitante.* Appunti di spiritualità 33 (1992) 50-56.

Traduction des pages 193-202 de son livre signalé dans AHSI 60 (1991) nº 252.

242 GONZÁLEZ Luis S.I. *Observaciones pastorales sobre el modo de dar «los puntos» para el próximo ejercicio.* Manresa 64 (1992) 25-41.

243 GRAY Howard S.I. *Los Ejercicios espirituales en un mundo secular.* Dans: *Congreso, Loyola* (nº 227) 53-59.

The Exercises in a secular world. Igting 2 (1992) 24-35.

244 HEREDIA Rudolf C. S.I. *The Spiritual Exercises and the need for a new hermeneutic.* Ignis 21 (1992) 175-184.

245 HIGUERA Gonzalo S.I. *«Principio y fundamento» y amor al prójimo.* Manresa 64 (1992) 295-309.

246 Hughes Gerard W. S.I. *El uso y la trascendencia de las criaturas en una civilización de abundancia o carencia.* Dans: *Congreso, Loyola* (n⁰ 227) 95-101.
Using and transcending created things in a civilization of abundance or of want. Igting 2 (1992) 36-46.

247 Imoda Franco S.I. *The Spiritual Exercises and psychology. ... the breadth and length and depth ... (Eph. 3: 18).* CIS 23 (1992) 2, 11-67.
La hauteur, la largeur et la profondeur ... (Ep. 3, 18). Exercices spirituels et psychologie. Cahiers de spiritualité ignatienne, Suppléments 31 (1992) 1-96.

248 Jonquieres Guido S.I. *Raíces de los Ejercicios espirituales en la Sagrada Escritura.* Cuadernos de espiritualidad 70 (1991) 3-10; aussi dans: Diakonía 61 (1992)) 77-82.

249 Kalubi Nsukami Augustin S.I. *L'Élection dans les Exercices de saint Ignace.* Hekima Review (1992) February, 55-66.

250 Kentrup Christoph S.I. *Nach wie vor: an Jesus Christus scheiden sich die Geister. Zur Grundlage der Unterscheidung der Geister.* Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien 61 (1992) 3-12.

251 Kodawaki Kakichi S.I. *La contribution du Zen à une meilleure compréhension et une meilleure pratique des Exercices spirituels.* Dans: *La pratique des Exercices* (n⁰ 274) 69-86.

252 Köster Peter S.I. – Andriessen Herman. *Sein Leben ordnen. Anleitung zu den Exerzitien des Ignatius von Loyola.* Freiburg (Herder) 1991 8⁰ 248.

253 Lambino Antonio B. S.I. *Tiempo para hacer elección. Desde una teología de la libertad.* Dans: *Congreso, Loyola* (n⁰ 227) 165-174; aussi dans: Cuadernos de espiritualidad 71 (1992) 30-39.
The time for making an election as seen from a theology of freedom. Igting 2 (1992) 47-62.

254 L'Archevêque Jean S.I. *Coeur du Christ et Exercices spirituels.* Cahiers de spiritualité ignatienne, Suppléments 30 (1992) 65-95.

255 Lefrank Alex S.I. *Ejercicios y espiritualidad laical.* Dans: *Congreso, Loyola* (n⁰ 227) 243-251.
The Exercises and lay spirituality. Igting 3 (1992) 46-57.

256 Lewis Jacques S.I. *L'actualité des Exercices spirituels.* Cahiers de spiritualité ignatienne 15 (1991) 695-700.

257 Lewis Jacques S.I. *L'expérience de Dieu par les Exercices.* Cahiers de spiritualité ignatienne 16 (1992) 2, 89-95.

258 Lisbôa Paulo S.I. *O imperativo continuado de uma experiência de Deus.* Itaici 8 (1992) 43-52.
Dans les Exercices de S. Ignace.

259 McCarthy John S.I. *Toutes les choses créées sur la face de la terre. La création dans les Exercices spirituels.* Cahiers de spiritualité ignatienne 16 (1992) 75-88.

260 McLeod Frederick G. *The use of the imagination in the Ignatian Exercises.* CIS 18 (1987) 1, 33-92.
O uso da imaginação nos Exercícios inacianos. Itaici 9 (1992) 27-60.

261 Malpan Varghese S.I. *A comparative study of the Bhagavad-Gītā and the Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola on the process of spiritual liberation.* Roma (Editrice Pont. Univ. Gregoriana) 1992 8° 444. (= Documenta missionalia 22).

262 Martini Carlo Maria S.I. *Ejercicios espirituales y momento actual.* Dans: *Congreso, Loyola* (n° 227) 11-24.
The contemporary relevance of the Spiritual Exercises of Ignatius of Loyola. Igtíng 3 (1992) 1-24.

263 Masiá Claver Juan S.I. *Ejercicios y antropología: implicaciones mutuas.* Dans: *Congreso, Loyola* (n° 227) 311-322; aussi dans: Cuadernos de espiritualidad 71 (1992) 18-29.

264 Miranda Mário de França S.I. *Mundo de la increencia y espiritualidad ignaciana.* Dans: *Congreso, Loyola* (n° 227) 61-76.

265 Miranda Mário de França S.I. *Sentir avec l'Église aujourd'hui. A propos des «Règles pour sentir avec l'Église» de saint Ignace de Loyola.* Cahiers de spiritualité ignatienne 16 (1992) 237-263.
Traduction de l'article signalé dans AHSI 57 (1988) n° 105.

266 Morlin Imre S.I. *Szent Ignác Lelkigyakorlatairól.* Vigilia 56 (1991) 726-728.
Traduction: Les Exercices spirituels de St. Ignace.

267 Nachtergaele Jean-Marie S.I. *La pédagogie des Exercices spirituels de saint Ignace.* Humanités chrétiennes 35 (1991-92) 69-79.

268 Oliveira José Antonio Netto de S.I. *Psicología de los afectos y Ejercicios.* Espiritualidad (México) 27 (1991) 31-36; aussi dans: Diakonía 61 (1992) 83-91.

269 Osuna Javier S.I. *Gratuidad y experiencia de Dios.* Dans: *Congreso, Loyola* (n° 227) 253-264.
Gratuity (free gift) and experience of God. Igtíng 3 (1992) 58-73.

270 Paiement Guy S.I. *Le culte de l'excellent et le «magis» des Exercices.* Cahiers de spiritualité ignatienne 16 (1992) 183-184.

271 Palácio Carlos S.I. *Os «mistérios» da vida de Cristo nos Exercícios espirituais.* Itaici 8 (1992) 26-42.

272 Palaoro Adroaldo S.I. *A experiência espiritual de santo Inácio e a dinâmica interna dos Exercícios.* São Paulo (Edições Loyola) 1992 8° 122. (= Experiência inaciana 17).

273 Peloso Barbara. *The Ignatian Exercises in daily life. Some problematic issues.* Way, Supplement 75 (1992) 56-61.

274 *La pratique des Exercices spirituels d'Ignace de Loyola.* Actes du Symposium ... 1991. Sous la direction de Pierre Gervais S.I. Bruxelles (Institut d'études théologiques) 1991 8° 294. (= Collection: Institut d'études théologiques 11).
Les 8 conférences sont signalées à leur place. Suivent encore «en guise de conclusion» 3 brèves notes (227-241) et une «Annexe: les ateliers» avec 33 propositions (243-288).

275 Rahner Hugo S.I. *A cristologia dos Exercícios.* Itaici 9 (1992) 7-26.
Cf. Bibliographie I n° 3707.

276 ROSSI DE GASPERIS Francesco S.I. *I tre modi di orare (ES 238-160).* Tempi dello spirito 28 (1992) 79-88.

277 ROTSAERT Mark S.I. *L'originalité des Exercices spirituels d'Ignace de Loyola sur l'arrière-fond des renouveaux spirituels en Castille au début du seizième siècle.* Dans: *Loyola y su tiempo* (nº 85) 329-341.

278 ROYÓN Elᶜas S.I. *La «misión» en la dinámica de los Ejercicios.* Dans: *Congreso, Loyola* (nº 227) 279-298.
«Mission» in the dynamics of the Exercises. Igtíng 3 (1992) 74-104.

279 RUEDA Marco V. S.I. *Guía en el camino. Por la ruta de los Ejercicios ignacianos.* Quito (Centro Ignaciano de Ecuador) 1991 8º 228.

280 SCANNONE Juan Carlos S.I. *Los Ejercicios espirituales: lugar teológico.* Stromata 47 (1991) 231-247. – Réédition dans: *Congreso, Loyola* (nº 227) 323-337.

281 SCHÖBEL Günter. *Das Exerzitienbuch des heiligen Ignatius von Loyola. Entstehung – Prinzip und Fundament – Aufbau und Bestandteile – Literarische Eigenart.* SAKA Informationen 17 (1992) 189-193 214-218 235-237.

282 SCHUHMANN Ludwig S.I. *Geistliche Unterscheidung in der Berufungspastoral. Anregungen in Anlehnung an das Exerzitienbuch des Ignatius von Loyola.* Geist und Leben 65 (1992) 281-294.

283 SEGARRA Joan S.I. *La dinamica delle settimane degli «Esercizi spirituali» ignaziani paragonata con la dinamica del «Cantico spirituale» di san Giovanni della Croce e con le «Dimore» di santa Teresa di Gesù.* Dans: *L'antropologia dei maestri spirituali* (Torino, Edizioni Paoline 1991) 257-262.

284 SHELDRAKE Philip S.I. *Finding God in all things: Ignatian prayer and the «Spiritual Exercises».* Milltown Studies (1992) Spring, 5-13.

285 SIM Jong-hyeok Luke S.I. *The christological vision of the «Spiritual Exercises» of St. Ignatius of Loyola and the hermeneutical principle of sincerity («Ch'eng») in the Confucian tradition.* Dissertation in Pont. Univ. Gregoriana. Roma (Tip. Pol. P.U.G.) 1992 8º XII-312.

286 SOBRINO Jon S.I. *El seguimiento de Jesús pobre y humilde. Cómo bajar de la cruz a los pueblos crucificados.* Dans: *Congreso, Loyola* (nº 227) 77-94.

287 SPADARO Antonio S.I. *Alle radici della pedagogia dei gesuiti. Il rapporto dell'uomo con il mondo e la storia alla luce della spiritualità degli Esercizi di Ignazio di Loyola.* Il Massimo 70 (1992) 2, 20-28.

288 STECZEK Bogusław S.I. *La indiferencia ignaciana como experiencia espiritual.* Dans: *Congreso, Loyola* (nº 227) 147-157.

289 TEJERINA Ángel S.I. *Discernimiento y Ejercicios.* Manresa 64 (1992) 379-390.

290 VACHON Louis-Albert. *Le Christ-Roi au coeur des Exercices spirituels de saint Ignace.* Cahiers de spiritualité ignatienne 16 (1992) 5-10.

291 VANHOYE Albert S.I. *Ejercicios espirituales para la «civilización del amor».* Dans: *Congreso, Loyola* (nº 227) 299-309.

292 VARINE Odilon de S.I. *«Ce que je souhaite et désire» (la demande de grâce dans les Exercices).* Cahiers de spiritualité ignatienne 16 (1992) 273-276.

293 VARINE Odilon de S.I. *La répétition.* Cahiers de spiritualité ignatienne 16 (1992) 280-282.

294 VAZ Henrique C. de Lima S.I. *Antropologia tripartita e Exercícios inacianos.* Itaici 9 (1992) 75-83.

295 VINCENT Sekhar S.I. *Jaina spirituality in the light of the Spiritual Exercises of St. Ignatius.* Ignis 21 (1992) 108-113.

296 VITÓRIO Jaldemir S.I. *Espiritualidade profética e Exercícios espirituais.* Itaici 10 (1992) 53-67.

297 *The way of Ignatius Loyola: Contemporary approaches to the Spiritual Exercises.* Edited by Philip SHELDRAKE S.I. London (SPCK) 1991 8º xiv-170.

4. Spiritualité.

298 CAPORALE Vincenzo S.I. *Ad maiorem Dei gloriam.* Napoli (Pontificia Facoltà Teologica) 1992 12º 32.

299 FROS Henryk S.I. *Święci i błogosławieni Towarzystwa Jezusowego.* Kraków (Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy) 1992 8º 204.

Traduction: Saints et bienheureux de la Compagnie de Jésus.

300 GUIBERT Joseph de S.I. *La spiritualità della Compagnia di Gesù. Saggio storico.* Edizione italiana a cura di Giandomenico MUCCI S.I. Roma (Città Nuova) 1992 8º 38*-544.

Cf. AHSI 22 (1953) nº 332.

301 HASSEL David J. S.I. *Jesus Christ changing yesterday, today and forever.* Studies in the Spirituality of Jesuits (1992) 3, 1-29.

Voir: Some implications for Jesuit spirituality, 19-25.

302 *Jesuit spirituality: a now and future resource.* Chicago (Loyola University Press) 1990 8º x-78.

O'MALLEY John W. S.I. *Some distinctive characteristics of Jesuit spirituality in the sixteenth century,* 1-20.

PADBERG John W. S.I. *Predicting the past, looking back for the future,* 21-44.

O'KEEFE Vincent T. S.I. *Jesuit spirituality: a resource for ministry now and in the future,* 45-66.

303 *Selección de escritos del P. Peter-Hans Kolvenbach, 1983-1990.* [Selección y] presentación del P. Luis GONZÁLEZ HERNÁNDEZ S.I. [Madrid] (Provincia de España) 1992 8º 734.

304 MIRANDA Mário de França S.I. *«God vinden in alle dingen» in de moderne maatschappij.* Cardoner 11 (1992) 3, 6-18.

Cf. AHSI 60 (1991) nº 311.

305 SMOLICH Thomas H. S.I. *Testing the water. Jesuits accompanying the poor.* Studies in the Spirituality of Jesuits 24 (1992) 2, 1-40.

5. Activités pastorales.

306 ANTOLOVIĆ Josip S.I. *Isusovci 17. stoljeća i pobožnost Srcu Isusovu.* Glasnik 83 (1992) 14-16.

Traduction: Les jésuites du XVIIe siècle et le culte au Coeur de Jésus.

307 BERTRAND Dominique S.I. *Politique et mystique chez les jésuites.* Bulletin de l'Institut Catholique de Lyon 95 (1991) 29-45.

Cf. AHSI 61 (1992) nº 599.

308 BINGEMER Einardo e Maria Clara L. *CVX: Leigos chamados a santidade segundo o estilo inaciano.* Itaici 10 (1992) 28-34.

309 CLAVER Francisco F. S.I. *Ignatian spirituality and our pastoral apostolate.* Igtíng 1 (1991) 50-60.
BLANCO José C. S.I. *A response to bishop Claver's paper,* 61-65.

310 FORTIN Émile S.I. *L'Apostolat de la prière.* Cahiers de spiritualité ignatienne, Suppléments 30 (1992) 99-135.

311 GRENIER Enrique S.I. *La espiritualidad del Apostolado de la oración.* Oración y servicio (1992) 23-80.

312 HARVOLK E. *«Volksbarocke» Heiligenverehrung und jesuitische Kultpropaganda.* Dans: *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart* (Ostfildern, Schwabenverlag 1990) 262-278.

313 HURLEY Michael S.I. *Jesuits and Protestants today.* Studies 81 (1992) 203-211.

314 *Ignatian spirituality in Jesuit apostolate.* International symposium, Rome 1-7 April 1991. Roma (Centrum Ignatianum Spiritualitatis) 1992 8º 312.
VÁSQUEZ Carlos S.I. *La espiritualidad ignaciana en la educación jesuítica,* 21-55.
CZERNY Michael F. S.I. *Jesuit social action inspired in Ignatian spirituality,* 67-77.
MONTERO TIRADO J. S.I. *La comunicación social en la espiritualidad ignaciana,* 88-144.
NZUZI Bibaki S.I. *La spiritualité ignatienne et l'apostolat pastoral,* 159-218.
YARNOLD Edward S.I. *Ecumenical apostolate and Ignatian spirituality,* 228-241.
MARZAL Manuel M. S.I. *Inculturación y diálogo interreligioso a la luz de la espiritualidad ignaciana,* 255-275.

315 MOLLA Dario S.I. *Espiritualidad ignaciana y misión obrera y marginación.* Manresa 64 (1992) 121-133.

316 PALUSZKIEWICZ Felicjan S.I. *Misyjne szlaki Towarzystwa Jezusowego.* Misyjne Drogi 9 (1991) 2, 44-47.

Traduction: Les sentiers missionnaires de la Compagnie de Jésus.

317 PROSPERI Adriano. *L'Europa cristiana e il mondo: alle origini dell'Idea di missione.* Dimensioni e problemi della ricerca storica 2 (1992) 189-220.

Il modello di missionario «che viene elaborandosi nel corso del '500 si identifica con certi aspetti dell'opera della Compagnia di Gesù» (210-220).

318 ŠMITEK Zmago. *Slovenski jezuitski misijonariji v 17. in 18. stoletju.* Dans: *Jezuiti na Slovenskem* (nº 656) 223-231.

Résumé: Slovene Jesuit missionaries in the 17th and 18th centuries, 231.

319 SUTTNER Ernst Christoph. *Die Jesuiten und der christliche Osten.* Stimmen der Zeit 209 (1991) 461-476.

320 VÁSQUEZ Noel D. S.I. *Ignatian spirituality and our social apostolate.* Igting 1 (1991) 23-42.

CARROLL John J. S.I. *A response to Father Vasquez's paper,* 43-47.

6. Activités culturelles.

Pédagogie.

321 BERTRÁN QUERA Miguel S.I. *La pedagogía de los jesuitas en la «Ratio studiorum».* Dans: *La pedagogía jesuítica en Venezuela.* I (San Cristóbal, Universidad Católica del Táchira 1991) 301-553.

Réédition de l'étude signalée dans AHSI 55 (1986) nº 136.

322 BRUNGS Robert A. S.I. *Science and technology in Jesuit education.* Dans: *Sciences-technology education in Church-related colleges and universities* (St. Louis, ITEST Faith-Science Press 1990) 72-84.

323 DICK Lauro. *O discurso pedagógico dos jesuítas: paráfrase? polissemia?* Estudos leopoldenses 26 (1992) maio-junho, 33-48.

324 DONAHUE James A. *Jesuit education and the cultivation of virtue.* Thought 47 (1992) 192-206.

325 DUMINUCO Vincent J. S.I. *Il futuro della pedagogia dei gesuiti.* Civiltà cattolica (1992) 2, 16-29.

Cf. nº 337.

326 FERNÁNDEZ TRESPALACIOS José Luis. *La psicología de la pedagogía de los jesuitas.* Anuario del Centro asociado de la UNED de Málaga 2 (1988) 217-233.

327 FERRER PI Pedro S.I. *De la tradición universitaria de la Compañía de Jesús.* Jesuitas 36 (1992) 10-15.

328 GIL Eusebio S.I. (editor). *El sistema educativo de la Compañía de Jesús. La «Ratio studiorum».* Edición bilingüe por Ambrosio DÍEZ ESCANCIENO S.I. Estudio histórico-pedagógico por Carmen LABRADOR HERRAIZ. Bibliografía por José MARTÍNEZ DE LA ESCALERA S.I. Madrid (Universidad Pontificia Comillas) 1992 8º 318. (= Publicaciones de la Univ. Pont. Com., Estudios 46).

329 KENTRUP Christoph S.I. *Ignatius von Loyola, die Jesuiten und ihr Erziejungswerk.* Dans: *375 Jahre Quirinus-Gymnasium* (Neuß, Quirinus-Gymnasium 1991) 7-14.

330 KOLVENBACH Peter-Hans S.I. *Linee di pedagogia della Compagnia di Gesù.* Civiltà cattolica (1992) 1, 3-13.

Cf. nº 337.

331 LUKÁCS Ladislaus S.I. *Monumenta paedagogica Societatis Iesu.* Nova editio penitus retractata. VI. *Collectanea de Ratione studiorum Societatis Iesu (1582-1587).* VII. *Collectanea de Ratione studiorum Societatis Iesu (1588-1616).* Roma (Institutum Hist. S.I.) 1992 8º XII-44*-536 XVI-712. (= Monumenta Hist. S.I. 140 141).

332 MANCIA Anita. *Il concetto di «dottrina» fra gli Esercizi spirituali (1539) e la Ratio studiorum (1599)*. AHSI 61 (1992) 3-70.

333 NEBRES Bienvenido F. S.I. *Ignatian spirituality and our educational apostolate*. Igtíng 1 (1991) 1-8.
FUENTES José María S.I. *A response to Father Nebres' paper*, 9-19.

334 O'MALLEY John W. S.I. *Renaissance Humanism and the first Jesuits*. Dans: *Loyola y su tiempo* (nº 85) 381-403.
Cf. AHSI 60 (1991) nº 31.

335 O'NEILL Charles E. S.I. *Jezuiti in humanizem*. Dans: *Jezuiti na Slovenskem* (nº 656) 43-50.
Résumé: Jesuits and Humanism, 50.

336 PADBERG John S.I. *«To speak, perchance to dream». The conversations of a college*. Regina, Saskatchewan (Campion College) 1991 8º 18. (= The Nash Lecture 14).

337 *La pedagogia della Compagnia di Gesù*. Atti del Convegno internazionale, Messina 14-16 novembre 1991. A cura di Franco GUERELLO S.I. e Pietro SCHIAVONE S.I. Messina (E.S.U.R. Ignatianum) 1992 8º 612.
Des 30 contributions de ces mélanges nous signalons ici seulement celles de caractère général. Les articles de caractère régional ou personnel sont signalés à leur place.
KOLVENBACH Peter-Hans S.I. *Linee di pedagogia della Compagnia di Gesù*, 73-101.
LUKÁCS László S.I. *L'origine dei collegi e l'insegnamento pubblico nella storia pedagogica della Compagnia di Gesù*, 109-126.
AGNELLO Leone. *La pedagogia dei gesuiti alla luce della scienza contemporanea. Analisi delle istituzioni*, 231-248.
SCURATI Cesare. *Attualità della pedagogia ignaziana*, 249-271.
DUMINUCO Vincent J. S.I. *The future of Jesuit pedagogy*, 433-479.
KURKI Leena. *How an outsider finds the Jesuit pedagogy?* 497-502.
CARMAGNANI Rossana. *Cura personalis e leadership di servizio: fondamento e progetto della pedagogia ignaziana*, 503-508.
RICCI Giovanni F. *«Emulazione»: attualità di un inattuale concetto pedagogico*, 509-519.
FURNARI LUVARÀ Giusi. *Alla ricerca dell'attualità della «Ratio studiorum»: arte paideutica e ragionevolezza argomentativa*, 521-535.
SPADARO Antonio S.I. *Alle radici della pedagogia dei gesuiti: Il rapporto dell'uomo con il mondo e la storia alla luce della spiritualità degli «Esercizi» di Ignazio di Loyola*, 579-588.
SCHIAVONE Pietro S.I. *Pedagogia e via ignaziana alla santità*, 589-601.

338 PINOLINI J. *El quinto centenario ignaciano: La Compañía de Jesús y la formación de la clase dirigente*. Paideia cristiana 13 (1991) 14-21.

339 SCHIAVONE Pietro S.I. *La pedagogia dei gesuiti*. Dans: *I gesuiti e la Calabria* (Reggio Calabria, Laruffa 1992) 57-76.

340 SEIFERT Arno. *Der jesuitische Bildungskanon im Lichte zeitgenössischer Kritik*. Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 47 (1984) 43-75.

341 SPADARO Antonio S.I. *Alle radici della pedagogia dei gesuiti: Il rapporto dell'uomo con il mondo e la storia alla luce della spiritualità degli Esercizi di Ignazio di Loyola*. Massimo 70 (1992) 2, 20-28.
Cf. nº 337.

342 SZILAS László S.I. *Schule, Bildung, Theater*. AHSI 61 (1992) 211-234.

Sciences ecclésiastiques.

343 ANGLÈS I CERVELLÓ Misericòrdia. *Els criteris de veritat en Jaume Balmes*. Barcelona (Editorial Balmes) 1992 8º 332.

Voir: La filosofia del sentit comú en Claude Buffier, 125-159; Eclesiàstics eclèctics del sentit comú del segle XVIII: Joseph Mangold, 169-173; Joanne Baptista Horvath, 173-178; François Para du Phanjas, 178-180; Benedikt Stattler, 180-183; Sigismund Storchenau, 183-187; Jacobo A. Zallinger, 188-192; Adam Contzen, 192-194; Andrés de Guevara y Basoazábal, 194-197; Eclesiàstics eclèctics del sentit comú del segle XIX: Iosepho Aloiso Dmowski, 221-228; Franciscus Rothenflue, 228-235.

344 BALDINI Ugo. *«Legem impone subactis». Teologia, filosofia e scienze matematiche nella didattica e nella dottrina della Compagnia di Gesù (1550-1630)*. Dans son: *«Legem impone subactis». Studi su filosofia e scienza dei gesuiti in Italia, 1540-1632* (Roma, Bulzoni 1992) 19-73.

345 GIBELLINI Rosino. *Il cammino della teologia cattolica dalla controversia modernista alla svolta antropologica*. Dans son: *La teologia del xx secolo* (Brescia, Queriniana 1992) 161-270.

Voir: La «nouvelle théologie», 173-183; I protagonisti del rinnovamento teologico in Francia: Pierre Teilhard de Chardin: teologia e scienza, 184-192; Henri de Lubac: teologia e cattolicità, 192-201; Jean Daniélou: teologia e storia, 202-210; La teologia kerygmatica [i gesuiti di Innsbruck], 225-231; Karl Rahner: teologia trascendentale, 237-253; Hans Urs von Balthasar: teologia trinitaria, 253-270.

346 JUHANT Janez. *Filozofska in teološka misel jezuitov*. Dans: *Jezuiti na Slovenskem* (nº 656) 150-156.

Résumé: Philosophical and theological thought of the Jesuits, 156.

347 KNEBEL Sven K. *Scientia media. Ein diskursarchäologischer Leitfaden durch das 17. Jahrhundert*. Archiv für Begriffsgeschichte 34 (1992) 262-294.

348 MAJEWSKI Edmund S.I. *A trinitarian theology of person. Three models: Rahner, Bracken and Lonergan*. Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana. Roma (Tip. Pol. P.U.G.) 1991 8º x-142.

349 MARGERIE Bertrand de S.I. *Saint Thomas d'Aquin, docteur propre de la Compagnie de Jésus: centenaire d'un document de Léon XIII*. Doctor Communis 45 (1992) 103-121.

350 MONDIN Battista. *Dizionario dei teologi*. Bologna (Edizioni Studio Domenicano) 1992 4º 694. (= Collana «In unum» 3).

Voir: Alfaro, Juan, 45-47; Balthasar, Hans Urs von, 80-90; Bellarmino, Roberto, 103-105; Billot, Louis, 117-118; Daniélou, Jean, 202-206; De Lubac, Henri, 206-214; Galtier, Paul, 253; Ignazio di Loyola, 306-308; Lonergan, Bernard, 350-353; Molina, Luis de, 390-391; Murray, John Courtney, 397-400; Przywara, Erich, 472-474; Rahner, Karl, 475-489; Scannone, Juan Carlos, 526-527; Schoonenberg, Piet, 546-548; Segundo, Juan L., 558-559; Sobrino, Jon, 563-566; Suárez, Francisco, 573-576; Teilhard de Chardin, Pierre, 580-588; Tyrrell, George, 669-670.

351 MOONEY Hilary A. *The liberation and consciousness: Bernard Lonergan's theological foundations in dialogue with the theological aesthetics of Hans Urs von Balthasar*. Frankfurt a.M. (J. Knecht) 1992 8º XII-284. (= Frankfurter theologische Studien 41).

352 MOORE Eduardo S.I. *Los jesuitas en la historia de la teología moral*. Dans: *Historia: memoria futuri. Mélanges Louis Vereecke* (Roma, Academia Alphonsiana 1991) 227-249.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 50 (1991) nº 370.

353 O'HANLON Gerard S.I. *The Jesuits and modern theology: Rahner, von Balthasar and liberation theology.* Irish Theological Quarterly 58 (1991) 25-45.

354 PALUMBO Genoveffa. *Speculum peccatorum. Frammenti di storia nello specchio delle immagini tra Cinque e Seicento.* Napoli (Istituto Universitario Orientale) 1990 8⁰ 354. (= Quaderni del Dipartimento di filosofia e politica 8).

«Propone una serie di indagini assai particolari e precise che ruotano intorno all'uso e al significato dei catechismi gesuitici» (9).

355 SANTOS HERNÁNDEZ Ángel S.I. *Teología sistemática de la misión. Progresiva evolución del concepto de misión.* Estella (Verbo Divino) 1991 8⁰ 754.

Voir: Escuela española, P. José Zameza, 87-153; La escuela de Lovaina, P. Pierre Charles, 154-236; La doctrina misional de Henri de Lubac S.I., 254-266; Tesis del P. Alexandre Durand S.I., 278-282; Ideología misional del P. Francis J. Clark S.I., 288-291.

356 SCHREER Werner. *Der Begriff des Glaubens. Das Verständnis des Glaubensaktes in den Dokumenten des Vatikanum II und in den theologischen Entwürfen Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars.* Frankfurt/M. (P. Lang) 1992 8⁰ 712. (= Europäische Hochschulschriften. Theologie 448).

357 SPANÒ MARTINELLI Serena. *Le raccolte di vite di santi fra XVI e XVII secolo.* Rivista di storia e letteratura religiosa 27 (1991) 445-464.

Parmi les jésuites sont étudiés: M. Rader, C. Brouwer, P. de Ribadeneira (454-457); J. Rinald, Ph. Labbe, T. Raynaud (459) et les Bollandistes (462-464).

358 TAFFERNER Andrea. *Gottes- und Nächstenliebe in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts.* Innsbruck (Tyrolia) 1992 8⁰ 336. (= Innsbrucker theologische Studien 37).

Voir: Hans Urs von Balthasar: Verherrlichende Liebe, 164-188; Karl Rahner: Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, 200-229.

359 TURNŠEK Marjan. *Chiesa e sacramento nella teologia del periodo preconciliare e nei decreti del Vaticano II. Indagine sul rapporto tra sacramentaria ed ecclesiologia.* Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana. Roma (Velenje, Grafika Bizjak) 1991 8⁰ 172.

Voir: Émile Mersch, un precursore, 18-85; Henri de Lubac, 87-117.

Sciences profanes.

360 PASTINE Dino. *Llull e il pensiero della Controriforma.* Annali dell'Istituto Universitario Orientale, Sezione romanza 34 (1992) 1, 387-397.

Parmi les écrivains de cette époque sont examinés: Juan de Mariana (389-390), Athanasius Kircher (394-396) et Sebastián Izquierdo (396).

361 PEPE L. *I matematici gesuiti nella «Storia delle matematiche» di G. Loria.* Dans: *Giornate di storia della matematica* (Rende, Editel 1991) 489-499.

362 UDIAS Agustín S.I. and STAUDER William S.I. *Jesuit geophysical observatories.* Eos 72 (1991) 185-189.

363 WALLACE William A. *The early Jesuits and the heritage of Domingo de Soto.* Dans son: *Galileo, the Jesuits and the medieval Aristotle* (Aldershot, Variorum 1992) n⁰ VI.

Réimpression de l'article signalé dans AHSI 58 (1989) n⁰ 161.

364 WALLACE William A. *The problem of apodictic proof in early seventeenth-century mechanics: Galileo, Guevara and the Jesuits.* Dans son: *Galileo, the Jesuits and the medieval Aristotle* (Aldershot, Variorum 1992) nº VII.

Réimpression de l'article signalé dans AHSI 61 (1992) nº 662.

Littérature.

365 BAUMANN U. *Das Alte Testament im Drama der Jesuiten.* Dans: *Paradigmata. Literarische Typologie des Alten Testaments* (Berlin, Duncker und Humblot 1989) 239-252.

366 KADULSKA Irena. *La tradition de la «commedia dell'arte» dans le théâtre jésuite du XVIIIe siècle.* Dans: *Le théâtre dans l'Europe des lumières* (Wrocław, Wyd. Uniw. Wrocł. 1985) 81-95.

Cf. AHSI 61 (1992) nº 668.

367 RIEDER Bruno. *Sternenhimmelbetrachtung als geistliche Übung. Zu einem Motiv aus der Biographie des hl. Ignatius von Loyola in der neulateinischen Jesuitenlyrik des 17. Jahrhunderts.* Geist und Leben 65 (1992) 450-465.

368 TÜSKÉS Gábor. *Az exemplum a 16-17. század katolikus áhitati irodalmában.* Irodalomtörténeti Közlemények 96 (1992) 133-151.

Résumé: Das Exemplum in der katholischen Literatur des 16-17. Jahrhunderts, 151.
Traite, entre autres, de nombreux auteurs jésuites et à la fin: Kongregációs kézikönyvek és ajándékkönyvek (Publications des Congrégations mariales), 146-148.

369 UNTERWEG F.-K. *English, Scottish and Irish history in continental Jesuit drama.* Dans: *Acta Conventus Neolatini Torontonensis* (Binghamton, NY, Medieval and Renaissance Texts and Studies 1991) 781-801.

Arts.

370 BATLLORI Miguel S.I. *Los jesuitas y el barroco.* Historia 16 (1992) marzo, 58-62.

371 CEVC Emilijan. *Jezuiti in likovna umetnost.* Dans: *Jezuiti na Slovenskem* (nº 656) 85-94.

Résumé: Jesuits and fine arts, 84.

372 FANTUZZI V. S.I. *Il rischio e l'obbedienza (Italia 1992). Documentario televisivo in quattro puntate diretto da Folco Quilici.* Civiltà cattolica (1992) 4, 219-220.

373 VANDEN BEMDEN Yvette. *Les jésuites et l'iconographie.* Dans: *Les jésuites à Namur* (Namur, Presses Universitaires 1991) 71-88.

7. Écrits polémiques.

374 MACKENZIE Louis. *Pascal's «Lettres provinciales». The motif and practice of fragmentation.* Birmingham, Alabama (Summa Publishers) 1988 8º x-136.

375 PASCAL Blaise. *Le Provinciali.* A cura di R. VITELIO. Pordenone (Studio Tesi) 1991 12º 252.

376 SELLIER Philippe. *Les premières «Provinciales» et le dialogue d'idées au XVIIe siècle.* Équinoxe (1990) 6, 21-30.

II. LES PAYS.

A. EUROPE.

Albanie.

377 MIRDITA Zef. *Kulturno-prosvjetna i znanstvena djelatnost isusovaca medju Albancima*. Dans: *Isusovci u Hrvata* (nº 429) 276-292.

Traduction: L'activité culturelle-pédagogique et scientifique des jésuites parmi les Albanais.

378 VENTURINI Nereo S.I. *Rinnovato impegno in Albania*. Popoli (1992) 1, 56-57.

Allemagne.

Voir nº 784.

379 BECKENBAUER A. *Die Theateraufführungen am Landshuter Jesuitengymnasium. Die Dramen der Aufklärungszeit im Vergleich zu denen des Hochbarocks*. Verhandlungen des Historischen Vereins für Niederbayern 112-113 (1986-1987) 81-118.

380 BEHRINGER Wolfgang. *Von Adam Tanner zu Friedrich Spee*. Geist und Leben 65 (1992) 105-121.

381 BOEHM Letitia. *Universität in der Krise? Aus der Forschungsgeschichte zu katholischen Universitäten in der Aufklärung am Beispiel der Reformen in Ingolstadt und Dillingen*. Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 54 (1991) 107-157.

382 BRÜCKNER Wolfgang. *Zum Literaturangebot des Güldenen Almosens. Verifikations- und Beurteilungsproblem*. Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 47 (1984) 121-139.

«Gülden Almosen» fut une institution pour la propagation des écrits populaires, fondée en 1614 par le P. Emmeran Welser (1560-1618) et liée au collège de Munich.

383 CHÂTELLIER Louis. *Livres et missions rurales au XVIIIe s. L'exemple des missions jésuites dans les pays germaniques*. Dans: *Le livre religieux et ses pratiques. – Der Umgang mit dem religiösen Buch* (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1991) 183-193.

384 DEICHSTETTER Georg S.I. *Jesuiten in Nürnberg*. Nürnberg 1991 4º [200].

385 HASCH Rudolf. *Die Akademiebauten [in Dillingen]. Geschichte und Bedeutung*. Dillingen (Akademie für Lehrerfortbildung) 1990 8º 88.

386 HOLTHAUSEN Rüdiger. *Die Eigentumsverhältnisse an den von der Stadt Köln verwalteten Gegenstände aus dem ehemaligen Jesuitenvermögen*. Juristische Dissertation an der Universität Köln 1984 8º XIV-114.

387 KOUTNÁ-KARG Dana. *Experientia fuit, mathematicum paucos discipulos habere ... Zu den Naturwissenschaften und der Mathematik an der Universität Dillingen zwischen 1563 und 1632*. Dans: *Das andere Wahrnehmen. August Nitschke gewidmet* (Köln, Böhlau Verlag 1991) 451-466.

388 MÜLLER W. *Aufklärungtendenzen bei den süddeutschen Jesuiten zur Zeit der Ordensaufhebung*. Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 54 (1991) 203-217.

389 OEHRING Sabine. *Untersuchungen zur Brentano-Forschung der beiden Jesuiten Johann Baptist Diel und Wilhelm Kreiten.* Frankfurt a.M. (P. Lamg) 1992 8⁰ 320. (= Europäische Hochschulschriften. Deutsche Sprache und Literatur, 1299).

390 QUARG Gunther. *Die Sammlungen des Kölner Jesuitenkollegiums nach der Aufhebung des Ordens 1773.* Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins 62 (1991) 154-173.

391 RÄDLE Fidel. *De monachis et iesuitis carmina monacensia saeculi XVIII.* Dans: *Latine «sapere, agere, loqui». Miscellanea Caelesti Eichenseer dedicata* (Saarbrücken, Verlag der Societas Latina 1989) 97-106.

392 SCHLEDERER Franz. *Unterricht am Jesuitengymnasium. Beispiel München.* Dans: *Handbuch der Geschichte des bayerischen Bildungswesens.* I (Bad Heilbrunn, Klinkhardt 1991) 535-548.

393 THIBES Bruno. *Jesuiten im Bistum Speyer.* 1. *Das Wirken der Jesuiten im Bistum Speyer.* Der Pilger. Kirchenzeitung für das Bistum Speyer 144 (1991) 29, 25. – 2. *Das Kolleg der Jesuiten in Speyer.* 30, 24-25. – 3. *Das Kolleg der Jesuiten in Neustadt.* 31, 24. – 4. *Jesuiten im wiedererrichteten Bistum Spayer.* 32, 24. – 5. *Das Germanicum und seine Bedeutung für Speyer.* 33, 24.

394 WILCZEK Gerhard. *Personenbestand und Religiosität der Jesuiten in Ingolstadt, 1549-1671.* Sammelblatt des Historischen Vereins Ingolstadt 100 (1991) 9-109.

Autriche.

Voir n⁰ 673.

395 FALLENBÜCHL Zoltán. *Die österreichische Provinzkarte von 1655.* AHSI 61 (1992) 339-351.

396 FRÖHLER Josef. *Überlieferte Linzer Jesuitendramen.* II. Historisches Jahrbuch der Stadt Linz (1985) 115-147.

Cf. Bibliographie II n⁰ 1084.

397 HEISS Gernot. *Die Jesuiten und die Anfänge der Katholisierung in den Ländern Ferdinands I. Glaube, Mentalität, Politik.* Habilitationsschrift an der Universität Wien 1986.

398 HEISS Gernot. *Konfessionelle Propaganda und kirchliche Magie. Berichte der Jesuiten über den Teufel aus der Zeit der Gegenreformation in den mitteleuropäischen Ländern der Habsburger.* Römische historische Mitteilungen 32-33 (1990-1991) 103-152.

399 HEISS Gernot. *Princes, Jesuits and the origins of Counter-Reformation in the Habsburg lands.* Dans: *Crown, Church and Estates. Central European politics in the sixteenth and seventeenth centuries* (London, Macmillan – School of Slavonic and East European Studies 1991) 92-109.

400 HOLZBAUER Werner. *Die innerösterreichischen Jesuiten in ihrer Bedeutung für die katholische Reform und Gegenreformation.* Diplomarbeit an der Universität Graz 1983.

401 JONTES G. *Das Leobener Jesuitentheater im 17. Jahrhundert.* Der Leobener Strauss 8 (1980) 9-117.
Das Leoneber Jesuitentheater im 18. Jahrhundert – Höhepunkt und Verfall. 9 (1981) 9-124.

402 KORADE Mijo. *Gradišćanski Hrvati i Družba Isusova od 16. da 18. st.* Dans: *Isusovci u Hrvata* (n⁰ 429) 255-266.
Traduction: Les croates de Burgenland et la Compagnie de Jésus du XVIe au XVIIIe siècle.

403 LADIĆ Zoran. *Studenti iz Hrvatske na sveučilištima u Grazu i Trnavi potkraj 16. i u 17. st.* Dans: *Isusovci u Hrvata* (n⁰ 429) 244-254.
Traduction: Étudiants croates aux universités de Graz et Trnava à la fin du XVIe et au XVIIe siècles.

404 NEUFELD Karl Heinz S.I. *Fundamentaltheologie in Innsbruck.* Dans: W. KERN, *Geist und Glaube* (Innsbruck, Tyrolia 1992) 7-30.

405 NEUHAUSER Walter – RICHTER Alfred. *Der Neubau der Bibliothek der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck.* Dans: *Österreichischer Bibliotheksbau in den neunziger Jahren* (Wien, G. Prachner 1991) 109-120.

406 PLATZGUMMER Helmut S.I. *Der neue Schulerhalter.* Freinberger Stimmen 62 (1992) 7-13. – *Schulversuche am Gymnasium der Jesuiten Kollegium Aloisianum.* 18-20.

Belgique.

Voir n⁰ 357.

407 ANDRÉ Emmanuel S.I. *Les jésuites dans les anciens Pays-Bas et au pays de Liège aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles.* Échos 49 (1991) 208-215 260-263; 50 (1992) 21-26.

408 BAUWENS A. R. *De gijzeling van «vijff vaders vant collegie vande compagnie der jesuiten tot Brugge» in 1666.* Biekorf 91 (1991) 164-170.

409 BERLEUR Jacques S.I. *Les Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix: des visages pour la culture.* Dans: *Ouverture de l'année académique 1987-1988* (Namur 1987) 9-41.

410 BOONE A. S.I. *De Ignatius-liederen in de Nederlanden.* Ons Geestelijk Erf 65 (1991) 165-196.

411 BUTAYE D. S.I. *Kostbare genealogische gegevens in het noviciaatsregister van de jezuïeten uit het begin van de 17de eeuw.* Vlaamse Stam 28 (1992) 1, 21-33.

412 DUVERGER E. *Een geschil tussen Philips de Lobel, boekdrukker te Ieper en Jan en Jacques van Meurs, boekdrukker te Antwerpen, over de levering van schoolboeken voor het college van de jezuïeten te Ieper.* Biekorf 90 (1990) 81-85.

413 GORDINI Gian Domenico. *L'opera dei bollandisti e la loro metodologia.* Dans: *Santità e agiografia* (Genova, Marietti 1991) 49-73.

414 GUÉRIN Pierre S.I. *Le pèlerinage de Chèvremont. Sa formation.* Dans: *Chèvremont. Mille ans d'histoire* (Chèvremont, Crédit Communal 1988) 25-30.
Les jeunes jésuites anglais, arrivant à Vaux-sous-Chèvremont, aménagèrent sur la colline de Chèvremont une petite chapelle, – qui devint un centre de pèlerinage.

415 HANNO J. S.I. *1912-1982. Septante années de scoutisme au collège Notre-Dame de la Paix*. Namur 1982 8º 44.

416 HUPEZ Pierre S.I. *Le recrutement des jésuites belges, 1832-1914*. Mémoire à l'Université Catholique de Louvain-la-Neuve 1990.

417 *Les jésuites à Namur, 1610-1773*. Mélanges d'histoire et d'art, publiés à l'occasion des anniversaires ignatiens. Namur (Presses Universitaires de Namur) 1991 4º 250.

ANDRÉ Emmanuel S.I. *Les jésuites dans les anciens Pays-Bas et au pays de Liège. Leur communauté de Namur*, 17-38.

JACQUET-LADRIER Françoise. *Les jésuites et Namur au XVIIe siècle*, 41-53.

WANKENNE André S.I. et ANDRÉ Emmanuel S.I. *La pédagogie des jésuites et l'ancien collège de Namur*, 55-69.

GENICOT Luc Fr. et COOMANS Thomas. *Les bâtiments des jésuites à Namur aux XVIIe et XVIIIe siècles*, 99-173.

VANDEVIVERE Ignace et DE RIJCKE Jean-Pierre. *L'ornement des voûtes [de l'église]*, 175-183.

NYS Ludovic. *Les autels baroques, chefs-d'oeuvre de la marbrerie et de la menuiserie namuroises du XVIIe siècle*, 185-207.

BAUCHAU Blanche. *Les confessionnaux et le banc de communion*, 209-227.

418 *Les jésuites belges, 1542-1992. 450 ans de Compagnie de Jésus dans les provinces belgiques*. Bruxelles (AESM Éditions) 1992 4º 380.

BROUWERS L. S.I. et ROUSSEAUX X. *Tableaux des premiers siècles. «Imago primi saeculi»*, 29-42.

ROUSSEAUX Xavier. *Les missions des jésuites au Pays-Bas et Outre-Mer*, 45-48.

PUT Eddy. *L'enseignement dans les collèges sous l'Ancien Régime. Ratio studiorum*, 51-60.

BERTIEAUX Françoise. *École du verse et image de soi. Le théâtre*, 61-63.

ANDRIESSEN Jos S.I. *Les activités intellectuelles et artistiques. L'apostolat de la plume*, 65-73.

STEVENS Albert S.I. *L'école des mathématiques d'Anvers. Des jésuites sur la Lune*, 77-82.

HENRIVAUX Omer. *Les jésuites et le catéchisme en Wallonie aux XVIe-XVIIIe siècles. le catéchisme du peuple*, 85-88.

ROUSSEAUX Xavier. *La nébuleuse des dévots (1563-1824). Les sodalités*, 89-91.

DUSAUSOIT Xavier. *Un art jésuite dans les Pays-Bas? Triomphe du baroque*, 95-101.

DUSAUSOIT Xavier. *Les jésuites anglais aux Pays-Bas (XVIe-XVIIe siècles). De la Tamise à la Meuse*, 103.

THURMAN Paul, en collaboration avec Eddy PUT. *20 septembre 1773, 7 heures du matin. La suppression!* 109-115.

LITTRÉ Francis, en collaboration avec Xavier DUSAUSOIT. *La Compagnie de Jésus dans les Pays-Bas entre 1773 et 1832. Survie et renaissance*, 119-127.

DUSAUSOIT Xavier. *Les collèges (1831-1910). Entre tradition et modernité*, 133-139.

DUSAUSOIT Xavier. *Le théâtre au collège (1832-1914). Dieu, Patrie, Croisade et Courteline*, 141-142.

LORIAUX Florence. *Les oeuvres sociales des jésuites. Contre la lutte des classes*, 147-150.

DUSAUSOIT Xavier. *L'influence politique des jésuites au XIXe siècle (1830-1914). Des maîtres de l'ombre?* 153-156.

COVELIERS Bernard et VAN TIGGELEN Brigitte. *La Société scientifique de Bruxelles. La foi avec la science*, 157-158.

Les missions belges du Missouri, de Ceylan et de Zambèze. Vers les trois continents, 161-163.

PILETTE Maurice S.I. *Les collèges (1910-1955). L'acmé des humanités*, 187-202.

NACHTERGAELE Jean S.I. *Une pépinière d'officiers, d'ingénieurs et de pilotes. Le Cours Scientifique Supérieur*, 203-205.

Un Institut supérieur industriel. Gramme, 206.

FRANS Bernard. *La Compagnie de Jésus et les débuts du scoutisme. Premières troupes*, 207-211.

DENEEF Alain. *Les jésuites pendant la Grande Guerre. Aumôniers et brancardiers*, 213-217.

DUMONT Camille S.I. *La théologie (1870-1960). D'un concile à l'autre*, 221-223.

DUSAUSOIT Xavier. *L'influence politique des jésuites dans l'entre-deux-guerres. Combat politiques*, 227-232.

DENEEF Alain. *Les jésuites belges pendant la Seconde Guerre mondiale. Résistants en soutane*, 233-235.

LEBEAU Paul S.I. interview par Xavier DUSAUSOIT et Maurice PILETTE S.I. *La Compagnie au service de l'Église. Les jésuites et Vatican II*, 243-248.

ROUSSEAUX Xavier. *L'historiographie de la Compagnie en Belgique. Histoire de l'Ordre et des jésuites*, 249-252.

PILETTE Maurice S.I. *Les collèges (1955-1992). La rénovation des études*, 255-264.

ROUSSEAUX Xavier. *Une spiritualité pour les laïcs (1824-1992). Des Sodalités aux C.V.X.*, 265-268.

VAN SULL Pierre. *Une oeuvre scientifique, chrétienne, littéraire. L'atelier Bollandien*, 269-277.

ROUSSEAUX Xavier. *Les Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix. L'Université à Namur*, 279-287.

LENDERS Piet S.I. *Les Facultés universitaires Saint-Ignace. L'Université à Anvers*, 289-292.

JADOT Eddy S.I. avec la collaboration de Christophe EVERS. *Au service des églises locales. A Calcutta, Kin et ailleurs*, 293-299.

ROTSAERT Mark S.I. *Lettre aux jésuites flamands. L'avenir de notre province*, 305-308.

SCHOLTES Tommy S.I. *La vie quotidienne des jésuites belges francophones. En province méridionale*, 309-317.

DENEEF Alain et DUSAUSOIT Xavier. *Primi inter pares. Quelques jésuites insignes*, 321-362.

STIÉVENART Philippe. *Quelques expressions du jargon de la Compagnie. Le «jésuite» tel qu'on le parle*, 363-364.

Les esquisses biographiques et les notices d'autres pays sont signalées à leur place.

419 KINDERMANN Udo. *Süd- und Welschtiroler Kunstdenkmäler im 17. Jahrhundert. Erstedition und Übersetzung eines lateinischen Reiseberichts des Bollandisten Daniel Papebroch.* Der Schlern 66 (1992) 17-42.

420 MEULEMEESTER J. L. *Geen jezuïetinnen te Brugge (1631).* Biekorf 90 (1990) 157.

421 MEULEMEESTER J. L. *Iets over de consecratie en de bouw van de kloosterkerk van de jezuïeten in Brugge.* Biekorf 90 (1990) 272-273.

422 PAPIN K. *De 17de-eeuwse contra-reformatie en de St-Janskerk [te Poperinge].* Aan de Schreve 20 (1990) 80-88.

423 RENSON G. *Halle, hertogelijke stad, in de 17de eeuw*. Verhandelingen, Koninklijke Geschied- en Oudheidkundige Kring, Halle 22 (1985) 1-172.

Voir: De Jezuïeten, 58-70.

424 SCHOONAERT G. *Onderwijsstructuren te Poperinge in de 16de eeuw: katholieke restauratie (1584) en catechisatie van de jezuïeten in de Sint-Janskerk (1590-?)*. Aan de Schreve 20 (1990) 12-23.

425 WINDEY G. S.I. *Ignatius: zijn orde, zijn geest*. Catalogus bij de tentoonstelling in de UFSIA-Bibliotheek van 6 oktober tot 26 oktober 1990. Antwerpen 1990 8⁰ 48.

426 ZANETTI Ugo S.I. *Amulettes éthiopiennes chez les Bollandistes*. Analecta bollandiana 110 (1992) 28-30.

Bohême.

Voir nº 675 753 755.

427 KOLÁŘ Peter S.I. *Prowincja czeska po roku 1950*. Bobolanum 3 (1992) 10-14.

Résumé: The difficult contact between the Province of Bohemia and the Society of Jesus after World War II, 14.

Bosnie.

428 RAKIĆ Svetlana. *Arhitektura i slikarstvo u bivšoj isusovačkoj gimnaziji u Travniku*. Dans: *Isusovci u Hrvata* (nº 429) 475-482.

Traduction: Architecture et peinture dans le lycée des jésuites à Travnik.

Croatie.

429 *Isusovci u Hrvata. Zbornik radova medjunarodnog znanstvenog simpozija «Isusovci na vjerskom, znanstvenom i kulturnom prodračju u Hrvata». – Societas Jesu inter Croatas. Acta symposii internationalis «Societas Jesu in campo religionis, scientiae et culturae populi Croatici»*. Zagreb (Filozofsko-Teološki Institut D. I.) 1992 8⁰ XXVIII-482-28. (Biblioteka Vrela i Prinosi 3).

Mélanges de 49 contributions. Les études générales et locales sont recensées ci-dessous. Celles sur des personnes et des autres pays se trouvent à leur place.

ZENKO Franjo. *Razvoj filozofije u hrvatskim isusovačkim učilištima i u djelima hrvatskih isusovačkih filozofa i filozofskih pisaca u 17. i 18. stoljeću*, 3-17.

DADIĆ Žarko. *Prirodoznamstvena dosttignuća hrvatskih isusovaca*, 18-25.

KURELAC Miroslav. *Isusovački povjesničari balkanskih zemalja. Povijesna djela isusovaca u Hrvata*, 26-40.

BELIĆ Miljenko S.I. *Rad isusovaca na filozofiji u Hrvata u 20. stoljeću*, 41-49.

BELAJ Vitomir. *Isusovački doprinos etnologiji u Hrvata (natuknica za jedno poglavlje o našem narodoslovlju)*, 50-56.

BELIĆ Predrag S.I. *Isusovci kontroverzisti u Hrvata 18. stoljeću*, 158-168.

TRSTENJAK Tonči S.I. *Hrvatski katekizmi isusovačkih autora*, 169-179.

DOBRONIĆ Lelja. *Imovina zagrebačkih isusovaca – baština srednjovjekovnih redova*, 229-235.

SZABO Agneza. *Hrvatska javnost 19. stoljeća i njezini odnosi prema isusovcima*, 236-243.

JEMBRIH Alojz. *Kajkavska književnojezička baština isusovaca u 17. i 18. stoljeću*, 325-334.

BRATULIĆ Josip. *Isusovačko barokno govorništvo u Dalmaciji i u Dubrovniku u 18. stoljeću,* 335-344.
MIHANOVIĆ Hrvojka. *Prinos isusovaca razvojnome tijeku starije hrvatske himnodije,* 360-369.
CVITANOVIĆ Djurdjica. *Isusovačka arhitektura baroknoga razdoblja u hrvatskim zemljama,* 403-409.
KUGLI-LENTIĆ Ivy. *Sakralno slikarstvo hrvatskih isusovaca,* 410-414.
BARIČEVIĆ Doris. *Barokno kiparstvo u isusovačkim crkvama u Hrvatskoj,* 415-421.
KLEMM Miroslav. *Stukature 18. st. u sjevernoj Hrvatskoj na primjeru isusovačkih gradjevina u Zagrebu i u Varaždinu,* 422-429.
LENTIĆ Ivo. *Sakralno zlatarstvo hrvatskih isusovaca,* 448-452.
IVOŠ Jelena. *Crkveno ruho u isusovaca,* 453-456.
TARBUK Nela. *Crkveno pokućstvo u isusovačkim objektima,* 457-460.
MARUŠEVSKI Olga. *Bazilika Srca Isusova u Zagrebu,* 461-470.
PREMERL Tomislav. *Isusovačka arhitektura dvadesetog stoljeća,* 471-474.

Traductions: Le développement de la philosophie dans les collèges des jésuites et dans les oeuvres des jésuites croates philosophes. – Les résultats des jésuites croates dans les sciences naturelles. – Jésuites historiens des pays balcaniques. – L'oeuvre philosophique des jésuites croates au XXe siècle. – Contributions ethnologiques des jésuites chez les Croates. – Jésuites controversistes du XVIIIe siècle chez les Croates. – Catéchismes croates d'auteurs jésuites. – Incunables dans les bibliothèques des jésuites en Croatie. – Le domaine des jésuites de Zagreb – héritage d'ordres médiévaux. – Le public croate du XIXe siècle et son comportement envers les jésuites. – Héritage littéraire et «kaj»-linguistique des jésuites au XVIIe et XVIIIe siècle. – La rhétorique baroque des jésuites en Dalmatie et à Dubrovnik au XVIIIe siècle. – Contribution des jésuites au développement de l'ancienne hymnologie croate. – L'architecture des jésuites dans la période baroque au pays croate. – La peinture sacrée des jésuites croates. – La sculpture baroque dans les églises des jésuites en Croatie. – Le stuc du XVIIIe siècle dans la Croatie du nord dans les établissements des jésuites à Zagreb et à Varaždin. – L'orfèvrerie des jésuites croates. – Le vestiaire liturgique chez les jésuites. – Le mobilier sacré dans les édifices des jésuites. – La basilique du S. Coeur de Jésus à Zagreb. – L'architecture des jésuites au XXe siècle.

430 JURIĆ Šime. *Inkunabule u isusovačkim knjižnicama u Hrvatskoj.* Vrela i Prinosi 18 (1990-91) 88-131. – Réédition dans: *Isusovci u Hrvata* (n⁰ 429) 195-199.

Résumé: Incunabula in Jesuit libraries in Croatia, 130-131.

431 KORADE Mijo. *Filozofska i prirodoznanstvena djela [hrvatskih isusovaca], profesora filozofije u 18. stoljeću.* Vrela i Prinosi 18 (1990-91) 21-67.

Résumé: Works on philosophy and natural science written by the 18th century (Croatian Jesuits), philosophy professors, 66-67.

432 KORADE Mijo. *Hrvatski Isusovci – Misionari.* Zagreb (Hrvatska pokrajina D.I.) 1991 8⁰ 164. (= Glasnikova biblioteka).

433 KORADE Mijo. *Utjecaj rimskog kolegija u filozofskoj i znanstvenoj izobrazbi Dubrovčana.* Anali 29 (1991) 173-178.

Résumé: The impact of the Collegium Romanum on philosophical and scientific education in Dubrovnik, 178.

434 KORADE Mijo. *Znaczenie działalności jezuitów dla kultury chorwackiej.* Bobolanum 3 (1992) 21-32.

Résumé: The significance of Jesuit activities for Croatian culture, 32.

435 PUŠKADIJA-RIBKIN Tatjana. *Isusovačka tiskara u Zagrebu.* Vrela i Prinosi 18 (1990-91) 68-87.

Résumé: A Jesuit printing-office in Zagreb, 87.

Espagne.

Voir n° 670 680 773.

436 ALONSO Agustín S.I. *Evolución de los centros educativos de la Compañía de Jesús en España en los últimos 50 años.* Dans: *La pedagogia de la Compagnia di Gesù* (n° 337) 209-226.

437 AMENGUAL I BATLLE Josep. *Llengua i catecisme de Mallorca: entre la pastoral i la política.* Mallorca (Institut d'estudis baleàrics) 1992 8° 270.

Voir: El catecisme del P. Diego de Ledesma S.I., 132-138; Els catecismes d'Astete i Ripalda S.I., 138-139; Els jesuïtes ¿editors dels catecismes populars? 139-141.

438 BEDNARZ Mieczysław S.I. *Jedyny jezuita płci żeńskiej, infantka hiszpańska Juana, 1535-1573.* Kalendarz Serca Jezusowego (1991) 181-183.

Traduction: L'unique femme jésuite, l'infante espagnole Juana.

439 CASTRO MERELLO Agustín S.I. *Colegio San Ignacio de Loyola. (Apuntes para una historia), 1917-1992.* Las Palmas de Gran Canaria (Imp. Pérez Galdós) 1992 8° 254.

440 *Las celebraciones del 75° aniversario de la Universidad Comercial de Deusto.* Boletín de noticias 43 (1992) 1-56.

441 *I Centenario de la Universidad Pontificia Comillas 1892-1992.* Miscelánea Comillas 50 (1992) 3-389.

KOLVENBACH Peter-Hans S.I. *Comillas, universidad católica,* 3-14.

MARTÍNEZ SIERRA Alejandro S.I. *El estudio de la teología en los cien años de la Universidad Pontificia Comillas,* 15-30.

ALONSO DÍAZ José S.I. *Cien años de estudios bíblicos en Comillas,* 45-79.

MONTILLA CABALLERO Manuel. *Episcopologio comillés,* 81-112.

VALVERDE Carlos S.I. *La filosofía en Comillas,* 113-133.

VELA Luis S.I. *La Facultad comillesa de derecho canónico,* 135-167.

VIDAL Marciano. *La aportación de la Universidad Pontificia Comillas a la teología moral,* 169-197.

ALEMANY José J. S.I. *Cincuenta años de «Miscelánea Comillas»,* 199-228.

MASIÁ Juan S.I. – GUTIÉRREZ Agustín S.I. *De la psicología racional a la antropología filosófica. Evolución en la Facultad filosófica matritense S.I.,* 229-239.

BAEZA Francisco Javier S.I. *Los estudios de humanidades clásicas en Comillas,* 241-258.

VERDOY Alfedo S.I. *La incautación del Seminario Pontificio de San Antonio de Padua de Comillas durante la Segunda República, 1932-1935,* 259-290.

SANTOS ESCUDERO Ceferino S.I. *Cien años de literatura en la Universidad Pontificia Comillas,* 291-322.

SANTOS HERNÁNDEZ Ángel S.I. *La Universidad de Comillas, pionera en el movimiento misional en España,*.323-362.

ALEMANY José J. S.I. *Bibliografía comillesa,* 363-389.

442 CORONAS GONZÁLEZ Santos M. *Ilustración y derecho. Los fiscales del Consejo de Castilla en el siglo XVIII.* Madrid (Ministerio para las administraciones públicas) 1992 4° 550.

Voir: El dictamen fiscal de expulsión de los jesuitas de España e Indias (1766), 163-174; Dictamen fiscal de Lope de Sierra, ... acerca de la conveniencia de conceder asilo a los jesuitas expulsos de Francia, 344-346; Respuesta fiscal de Campomanes y Moñino, sobre la devolución al patrimonio real de los bienes ocupados a los regulares de la Compañía de Jesús, 347-362.

443 CORTS I BLAY Ramon. *L'arquebisbe Fèlix Amat (1750-1825) i l'última Il·lustració espanyola.* Barcelona (Facultat de teologia de Catalunya – Herder) 1992 8º XII-686.

Voir: Entre jesuïtes i tomistes, 32-35; Estudis: tomisme enfront de l'escola jesuítica, 51-54; Opinió sobre alguns escrits de Bolgeni, 159-162; Dictamen sobre las «Causas de la Revolución de Francia» de Lorenzo Hervás y Panduro, 171-177; Restabliment de la Companyia de Jesús, 269-275.

444 ELIZALDE Ignacio S.I. *Aportación de los jesuitas a la literatura española: ensayo bibliográfico.* Dans: *Varia bibliographica. Homenaje a José Simón Díaz* (Kassel, Reichenberger 1987) 243-253.

445 ESCALERA PÉREZ Reyes. *Granada festeja en 1610 la beatificación del P. Ignacio de Loyola.* Boletín de arte 12 (1991) 147-157.

446 ESTEBAN Juan S.I. *Campomanes y los jesuitas.* Roca viva 25 (1992) 299-301.

447 *Exercicios literarios o examen, que han de hacer algunos caballeros seminaristas de las facultades, que se enseñan en el Real Seminario de Nobles de Madrid bajo la direccion de los PP. de la Compañía de Jesus. (Madrid 1765).* Dans: *La pedagogía jesuítica en Venezuela.* II (San Cristóbal, Universidad Católica del Táchira 1991) 427-501.

Réimpression en fac-similé.

448 FERNÁNDEZ MARTÍN Luis S.I. *El colegio de los jesuitas de Medina del Campo en tiempo de Juan de Yepes.* Dans: *Juan de la Cruz, espíritu de llama* (Roma, Institutum Carmelitanum 1991) 41-61.

449 GAMBÚS SAÍZ Mercedes. *Ornamentación e iconografía en la biblioteca jesuítica de Montesión (Palma de Mallorca, s. XVIII).* Cuadernos de arte e iconografía 4 (1991) 1, 284-290.

450 GARCÍA SÁNCHEZ Justo. *Los jesuitas en Asturias. Documentos.* Oviedo (Universidad de Oviedo) 1992 4º 602.

Cf. AHSI 61 (1992) nº 758.

451 GONZÁLEZ NOVALÍN José Luis. *Los jesuitas y la Inquisición en la época de la implantación de la Compañía.* Dans: *Loyola y su tiempo* (nº 85) 285-303.

Réédition abrégée de son article signalé dans AHSI 61 (1992) nº 761.

452 *Historia del colegio de San Pablo, Granada 1554-1765.* Archivo histórico nacional, Madrid. Ms. Jesuitas, libro 773. Transcripción de Joaquín de BÉTHENCOURT S.I. Revisión y notas de Estanislao OLIVARES S.I. Granada (Facultad de teología) 1991 8º 572. (= Biblioteca teológica granadina 25).

453 IBAÑEZ MARTÍNEZ Pedro Miguel. *Rómulo Cincinato y el retablo mayor de la iglesia de los jesuitas de Cuenca.* Academia. Boletín de la Real Academia de bellas artes de San Fernando 72 (1991) 435-448.

454 ITURRIAGA ELORZA Juan S.I. *Fuenterrabía en los libros de la biblioteca del santuario de Loyola.* Letras de Deusto 22 (1992) nov.-dic., 161-173.

455 JUBANY I ARNAU N. *Comillas. Un seminario del Papa en España.* Madrid (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas) 1991 8º 22.

456 LASALA CLAVER Fernando J. de S.I. *Orihuela, los jesuitas y el colegio Santo Domingo.* Madrid (Caja de ahorros del Mediterráneo) 1992 8º 394.

Extrait de sa thèse signalée dans AHSI 59 (1990) nº 240.

457 LINAGE CONDE Antonio. *Un caso de sucesión de familias religiosas en una misma sede: Benedictinos y jesuitas en San Zoil de Carrión de los Condes.* Dans: *Actas del II Congreso de historia de Palencia.* III (Palencia, Diputación Provincial de Palencia 1990) 785-794.

458 LLÍN CHÁFER Arturo. *Testigos de la fe en Valencia.* Valencia (Iglesia en Valencia) 1992 8º 200.

Voir: San Ignacio de Loyola, 73-75; San Francisco de Borja, 79-82; San Alonso Rodríguez, 107-108.

459 LÓPEZ MUÑOZ Miguel Luis. *La Congregación del Espíritu Santo y otras congregaciones jesuíticas de la Granada moderna.* Archivo teológico granadino 55 (1992) 171-212.

460 MOLINA MARTÍNEZ Miguel. *Los proyectos de una casa-residencia de los jesuitas en Sanlúcar de Barrameda.* Dans: *Sanlúcar y el Nuevo Mundo* (Sanlúcar de Barrameda, Patronato Municipal para la conmemoración del V Centenario 1990) 39-44.

461 MURPHY Martin. *St. Gregory's College, Seville, 1592-1767.* London (Catholic Record Society) 1992 8º VIII-224. (= Catholic Record Society Publications 73).

462 PÉREZ GUILLÉN Inocencio V. *Nuevas fuentes de la pintura de Zurbarán. La estampa didáctica jesuítica.* Goya (1989) nov.-dic., 151-160.

463 PINEDO Isidoro S.I. *Campomanes y los jesuitas después de la pragmática de expulsión.* Letras de Deusto 22 (1992) nov.-dic., 99-106.

464 PUIG RAPOSO Núria. – LÓPEZ GARCÍA Santiago M. *Ciencia e industria en España. El Instituto Químico de Sarrià, 1916-1992.* Barcelona (Instituto Químico de Sarrià) 1992 8º 226.

465 REVUELTA GONZÁLEZ Manuel S.I. *Continuidad y cambio de una institución centenaria. La Universidad Pontificia Comillas.* XX siglos 3 (1992) 47-59.

466 REVUELTA Manuel S.I. *En el primer centenario de la Universidad Pontificia Comillas.* Jesuitas 34 (1992) 24-29; 35 (1992) 18-23; 36 (1992) 18-21.

467 REVUELTA GONZÁLEZ Manuel S.I. *Reglamentos de colegios de jesuitas a finales del siglo XIX.* Dans: *Iglesia y educación en España* (Palma de Mallora, Universitat de les Illes Balears 1986) 136-145.

468 REVUELTA SÁEZ M. Dolores. *La Universidad Comercial de Deusto: 75 años formando profesionales para la empresa.* Bilbao (Fundación Luis Bernaola) 1992 8º 230.

469 ROCA TRAVER Francisco. *Las primeras fundaciones de los jesuitas en Valencia.* Boletín de la Sociedad castellonense de cultura 68 (1992) 147-169.
Los jesuitas y la enseñanza en Valencia (1565-1597). 369-413.

470 SAA Orlando. *El teatro escolar de los jesuitas en España.* New Brunswick, NJ (Slusa) 1990 8º 218.

A noter: Semblanza de Pedro Pablo de Acevedo, 31-46.

471 SANCHO DE CLAVER Carlos M. S.I. *Los comienzos de la Compañía de Jesús en Alicante.* Jesuitas 34 (1992) 14-20.

472 SIMÓN DÍAZ José. *Fiesta y literatura en el Colegio Imperial de Madrid.* Dicenda (1987) 525-537.

Estonie.

473 HELK Vello. *Jesuiitidest mineviku Tartus ja olevikus.* Akademia (1992) 1, 103-117.
Traduction: Des jésuites à Tartu du passé et du présent.

France.

474 ALBERTAN Christian. *Un journal chrétien dans la tourmente: Le «Journal de Trévoux» dans les années '50.* Dans: *Ragioni dell'anti-illuminismo* (Alessandria, Edizioni dell'Orso 1992) 87-104.

475 BERTRAND Dominique S.I. *La collection des «Sources Chrétiennes» au service de l'oecuménisme spirituel.* Christus 39 (1992) 343-347.

476 CANEAU Oliva. *Les missions des jésuites en Lorraine au XVIIIe siècle.* Mémoire de maîtrise à l'Université de Nancy II, 1989 4⁰ 164.

477 CLERCQ Jean de. *Les «Mémoires de Trévoux» (1701-1762) et la réception de la grammaticographie française.* Licorne 19 (1991) 25-44.

478 COMPÈRE Marie-Madeleine – PRALON-JULIA Dolorès. *Les exercices latins au collège Louis-le-Grand vers 1720.* Histoire de l'éducation 46 (1990) 5-51.

479 COMPÈRE Marie-Madeleine – PRALON-JULIA Dolorès. *Performances scolaires de collégiens sous l'Ancien Régime. Étude de six séries d'exercices latins rédigés au collège Louis-le-Grand vers 1720.* Paris (Institut national de recherche pédagogique) 1992 8⁰ 266. (= Histoire moderne 24).

480 CUBITT G. T. *The myth of a Jesuit conspiracy in France, 1814-80.* Dissertation at the University of Cambridge 1984.

481 FERRER BENIMELI José A. S.I. *Diderot entre les jésuites et les francs-maçons.* Recherches sur Diderot 4 (1988) 60-80.
Cf. AHSI 56 (1987) n⁰ 246.

482 FONTON Georges. *Saint Joseph dans les écrits spirituels des jésuites en France au XVIIIe siècle.* Estudios josefinos 45 (1991) 529-548.

483 GIRARD André. *Les jésuites à Bourges (1575-1762).* Vie catholique du Berry (1991) 4, 48-51; 5, 63-67; 6, 83-84.

484 GUILLOT Pierre. *Les jésuites et la musique. Le collège de la Trinité à Lyon, 1565-1762.* Liège (P. Mardaga) 1991 8⁰ 286.

485 JEANSELME Christiane. *Les représentations d'écoliers au collège royal Bourbon d'Aix-en-Provence.* Provence historique 40 (1990) 129-145.

486 LEROY Michel. *Le mythe jésuite, de Béranger à Michelet.* Paris (Presses Universitaires de France) 1992 8⁰ 468. (= Écriture).

487 LINEHAN D. M. *The Society of Jesus in France 1870-80.* Dissertation at the University of London 1984.

488 MARGERIE Bertrand de S.I. *Histoire doctrinale du culte au Coeur de Jésus. Premières lumières sur l'amour.* Paris (Mame) 1992 8⁰ 254.
Voir: L'objet du culte au Coeur de Jésus reconnu par Rome en 1765 [grâce au livre de J. de Galliffet], 214-221; Un prédicateur martyr: le bienheureux Nicolas-Marie Vernon annonce le pur amour réparateur, 222-223.

489 MARLÉ René S.I. *Les jésuites et l'évolution de la théologie dogmatique à l'Institut Catholique de Paris.* Dans: *Les cent ans de la Faculté de théologie* (Paris, Beauchesne 1992) 221-244.

490 MASSET Pierre. *Le collège des jésuites de Montpellier de 1629 à 1762.* Bulletin de l'Académie des sciences et lettres de Montpellier 21 (1990) 27-39.

491 MICHEL Joseph. *Aux origines de la Congrégation du Saint-Esprit. L'influence de l'Aa, association secrète de piété sur Claude François Poullart des Places.* Paris (Beauchesne) 1992 8⁰ 110.

492 MORAN Peter A. *The Library of the Scots College Douai.* Innes Review 43 (1992) 65-69.

493 NINFEI Roger. *Les AA ou l'AA.* Paris (Sillon catholique) 1992 8⁰ 64. (= Supplément à l'Ame populaire, n⁰ 691).

494 NORTHEAST Catherine M. *The Parisian Jesuits and the Enlightenment, 1700-1762.* Oxford (Voltaire Foundation) 1991 8⁰ 262.

495 PARDONNAT Bernard S.I. *L'expérience française sur le partenariat des laïcs et de la Compagnie de Jésus.* Dans: *La pedagogia della Compagnia di Gesù* (n⁰ 337) 171-182.

496 PEIFFERT Sabine. *La Compagnie de Jésus à Nancy au temps de la crise de la conscience européenne (1680-1730).* Mémoire de maîtrise à l'Université de Nancy II, 1989 4⁰ xvi-243.

497 PELLISSIER Catherine et DUMONS Bruno. *La Congrégation des messieurs et la Société de Saint-Vincent de Paul à Lyon sous la troisième république. Sociologie comparée.* Revue d'histoire de l'Église de France 78 (1992) 35-56.

498 PUNTEL Jean S.I. *Les jésuites en Corse.* Église de Corse (1990) 333-340 388-391 419-422.

499 PYENSON Lewis. *Pure research, Jesuit institutions and metropolitan ambitions: the evolution of French policies overseas.* Dans: *Actes du IVe Colloque international de sinologie* (Paris – Hong Kong, Institut Ricci 1991) 249-271.

A propos des observatoires de Zikawei, Beyrouth et Tananarive.

500 SORDET Paul. *Histoire du Collège Saint-Michel [à Saint-Étienne].* Saint-Étienne (Chez l'auteur) 1992 8⁰ 176.

501 STEGMANN André. *Le théâtre jésuite à La Flèche. Analyse et mise en perspective.* Revue d'histoire du théâtre 43 (1991) 95-106.

502 TISON Pierre. *Collège des jésuites au Cateau-Cambrésis [Le Cateau].* Études cambrésiennes 14 (1990) 21-36.

Grande-Bretagne.

503 BROWN Nancy Pollard. *Paperchase: the dissemination of Catholic text in Elizabethan England.* Dans: *English manuscript studies, 1100-1700.* I (Oxford, B. Blackwell 1989) 120-143.

Montre la diffusion des écrits des jésuites: Campion, Persons et surtout de Southwell, conservés dans diverses collections manuscrites.

504 *Farm Street Church of the Immaculate Conception. A short history and guide.* London [1992] 12⁰ 16.

505 HARMSEN Theodorus H. B. M. *John Gee's «Foot out of the snare» (1624). Een wetenschappelijke proeve op het gebied van letteren.* Proefschrift. Nijmegen (Cicero Press) 1992 8⁰ XIV-338.

Le titre complet de ce fameux fascicule polémique: «Foot out of the snare: with a detection of sundry late practices and impostures of the priests and Jesuits in England». Dans le catalogue: The names of the Romish priests and Jesuites ... (245-293) sont recensés 72 jésuites.

506 HOLT Geoffrey S.I. *Stapehill in Dorset before the Cistercians. [A Jesuit centre for at least 135 years].* Recusant History 21 (1992-1993) 26-39.

507 MCCOOG Thomas M. S.I. *Monumenta Angliae.* I. *English and Welsh Jesuits: Catalogues (1555-1629).* – II. *English and Welsh Jesuits: Catalogues (1630-1640).* Collected and edited by ... Roma (Institutum Hist. S.I.) 1992 8⁰ CXXII-438 548. (= Monumenta Hist. S.I. 142-143).

508 MUIR Thomas E. *Stonyhurst College, 1593-1993.* London (James and James) 1992 4⁰ 168.

509 STEWART Eileen. *The Society of Jesus and Scotland (Land O'Caiks). The first 450 years. Beginnings of a history.* Edinburgh 1991 8⁰ 18.

Hongrie.

Voir n⁰ 668.

510 ANDRÁS Emmerich S.I. *Jezuici na Węgrzech: nieustanne zaczynenie of nowa.* Bobolanum 3 (1992) 45-57.

Résumé: Jesuits in Hungary: constantly starting from scratch, 56-57.

511 *Két jezsuita költő.* CSER László S.I. *A szív énekei.* – MORLIN Imre S.I. *Üvegbolt. Válogatott versek.* Válogatta és bevezette SZABÓ Ferenc S.I. Róma (Tip. U. Detti) 1992 8⁰ 184.

Traduction: Deux poètes jésuites. – Poésies choisies.

512 *Kortárs magyar jezsuiták.* II. Összeállította SZABÓ Ferenc S.I. Budapest (Jézus Társasága Magyar Rendtartománya) 1992 8⁰ 256. (= «Anima una»-könyvek 3).

Cf. AHSI 61 (1992) n⁰ 813.

513 MOLNÁR Antal. *Magyar jezsuita rendtörténészek kéziratos hagyatékainak jegyzéke.* Budapest 1992 4⁰ 32.

Traduction: Liste des legs manuscrits provenant des jésuites historiens hongrois.

514 PÁLOS Antal S.I. *Viharon, vészen át. Rövid áttekintés a Jézus Társasága magyar rendtartományának életéről a II. világháború után (1944-1990).* Kecskemét (Korda) 1992 8⁰ 200. (= «Anima una»-könyvek 1).

Traduction: A travers l'orage et la catastrophe. Bref aperçu sur la vie de la province hongroise de la Compagnie de Jésus après la IIe guerre mondiale.

515 PETRUCH Antal S.I. *Száz év a magyar jezsuiták multjából. A magyar jezsuiták a közös rendtardtományban.* I-II. Kecskemét (Korda Kiadó) 1992 8⁰ 344 399. (= «Anima una»-könyvek 4-5).

Traduction: Cent ans du passé des jésuites hongrois. Les jésuites hongrois dans la province commune.

516 STAUD Géza. *Die Türkenkriege auf der Schulbühne der Jesuiten (1683-1700)*. Dans: *Laurus austriaco-hungarica. Literarische Gattungen und Politik in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts* (Budapest, Akadémiai Kiadó – Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften 1988) 181-192.

517 SZÖRÉNYI László. *Ismeretlen jezsuita latin tragédia Hunyadi Lászlóról. Bessenyei György tragédiájának forrása*. Irodalomtörténeti Közlemények 93 (1989) 683-705.

518 VIDA István *Szociális irányú katolikus mozgalmak hazánkban (1935-1949)*. Magyar Egyháztörténeti Vázlatok 4 (1992) 223-242.

Résumé: Catholic social movements in Hungary (1935-1949). Remembrences and reflections, 241-242.

Surtout sur les mouvements KALOT et EMSZO.

Irlande.

519 HURLEY Michael S.I. *The fourth centenary of Trinity College Dublin: Reflections of a Jesuit ecumenist*. Studies 81 (1992) 399-407.

520 MCREDMOND Louis. *To the greater glory. A history of the Irish Jesuits*. Dublin (Gill and Macmillan) 1991 8⁰ VIII-360.

521 O'CONNOR James. *Irish Jesuit colleges*. Dans: *La pedagogia della Compagnia di Gesù* (n⁰ 337) 141-152.

Italie.

Voir n⁰ 741 757.

522 ALFIERI Vittorio S.I. *I gesuiti a Modena tra storia e cronaca*. Traccia inedita di ... rielaborata da Luigi AMORTH. Modena (Aedes Muratoriana) 1992 8⁰ 72.

523 *75⁰ anniversario, 1917-1992, Pontificio Istituto Orientale*. Edizione curata da James Lee DUGAN S.I. Roma (Edizioni Orientalia Christiana) 1992 4⁰ 236.

POGGI Vincenzo S.I. *Il Pontificio Istituto Orientale da Benedetto XV a Pio XI*, 92-98.

LONG John F. S.I. *The Pontifical Oriental Institute and the ecumenical movement*, 101-115.

FARRUGIA Edward S.I. *La dogmatica al Pontificio Istituto Orientale*, 117-127.

WINKLER Gabriele. *The achievements of the Oriental Institute in oriental liturgiology*, 128-129.

DUMEIGE Gervais S.I. *La contribution de l'Institut Pontifical Oriental à l'étude de la spiritualité orientale comme discipline historico-scientifique*, 140-148.

CAPIZZI Carmelo S.I. *Il contributo del Pontificio Istituto Orientale agli studi storici sull'Oriente Cristiano*, 150-166.

PRADER Joseph. *Il Pontificio Istituto Orientale e il diritto canonico delle Chiese orientali*, 168-181.

524 *L'architettura della Compagnia di Gesù in Italia XVI-XVIII secolo*. Atti del convegno, Milano, Centro culturale S. Fedele, 24-27 ottobre 1990. A cura di Luciano PATETTA e Stefano DELLA TORRE. Genova (Marietti) 1992 4⁰ 288.

BÖSEL Richard. *Tipologie e tradizioni architettoniche nell'edilizia della Compagnia di Gesù*, 13-26.

ROCCHI-COOPMANS DE YOLDI Giuseppe. *Interpretazione della chiesa della Compagnia Ignaziana*, 27-30.

IAPPELLI Filippo S.I. *Una nuova fonte di documenti: i manoscritti del volume 156 della National Library di Malta*, 35-40.

LIMA Antonietta Iolanda. *La rappresentazione urbana dei disegni della Compagnia di Gesù (XVI-XVII secolo)*, 45-51.

MARINO Angela. *L'idea di tradizione e il concetto di modernità nell'architettura della Compagnia di Gesù*, 53-56.

BENEDETTI Sandro. *La prima architettura gesuitica a Roma: note sulla chiesa dell'Annunziata e sul Collegio Romano*, 57-68.

SCHWAGER Klaus. *Concetto e realtà: alcune precisazioni sulla difficile nascita del Gesù di Roma*, 69-79.

DI RESTA Isabella. *Il Collegio Romano*, 81-85.

PATETTA Luciano. *Le prime costruzioni del noviziato di Sant'Andrea al Quirinale*, 87-95.

LATTUADA Riccardo. *Sant'Ignazio di Loyola (Roma): la piazza, la facciata e la decorazione*, 97-100.

GHISETTI GIAVARINA Adriano. *Tre insediamenti della Compagnia in Abruzzo*, 101-107.

PALMERIO Giancarlo. *La tematica del «modo nostro» gesuitico e il collegio di Sezze*, 109-114.

CANTONE Gaetana. *Le chiese dei gesuiti a Napoli*, 115-123.

AMIRANTE Giosi. *La pianta centrale nelle chiese della provincia napoletana*, 125-130.

ROBERTO Sebastiano. *La committenza artistica dei Rospigliosi e Gian Lorenzo Bernini nella chiesa dei gesuiti di Pistoia*, 195-200.

GIORGI Luca. – PASANISI Antonella. *La pianta centrale del Gesù di Montepulciano*, 201-206.

MATTEUCCI Anna Maria. *Tipologia del collegio-convitto in Emilia*, 207-215.

AMENDOLAGINE Francesco. *L'apparente magnificenza e il tangibile inganno: l'apparato decorativo della chiesa dei gesuiti in Venezia*, 217-222.

MARINO Luigi – BARTOLI Alberta. *I gesuiti a Verona e la chiesa di San Sebastiano*, 223-227.

WALCHER CASOTTI Maria. *Brevi appunti sull'architettura gesuitica a Trieste e a Gorizia*, 229-233.

COLMUTO ZANELLA Graziella. *La prima fase progettuale del collegio di Genova in Strada Balbi*, 235-240.

DE NEGRI Emmina. *Il noviziato di Genova: preesistenze e cultura locale*, 241-246.

DE MARI Nicolò. *Sito e disegno: per una storia della Casa Professa di Genova*, 247-252.

SIGNORELLI Bruno. *La chiesa dei SS. Martiri e il collegio vecchio della Compagnia di Gesù a Torino*, 253-258.

ZOCCHI Daniela. *Le numerose sedi dei gesuiti a Milano*, 259-263.

SCHOFIELD Richard – DELLA TORRE Stefano. *Il cantiere di San Fedele: introduzione ai nuovi documenti*, 265-270.

COSCARELLA Cristiana. *La Casa Professa di San Fedele a Milano*, 271-277.

BALESTRIERI Isabella. *La chiesa di Sant'Ignazio di Bormio*, 279-282.

CARBONE Pierangelo – FOGLIAZZA Piergiorgio – ZILLANI Roberto. *Collegio di San Pietro di Piacenza: contributi per la storia della fabbrica della chiesa e del campanile*, 283-286.

3 articles biographiques sont signalés à leur place.

525 AUBERT Françoise. *L'enseignement du français en Toscane. Du collège des nobles de Sienne à la Badia Fiesolana*. Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde (1991) 7, 1-7.

526 BALDINI Ugo. *Dal geocentrismo alfonsino al modello di Brahe. La discussione Grienberger-Biancani.* Dans son: «*Legem impone subactis*» (Roma, Bulzoni 1992) 217-250.

Réédition, sous titre modifié, de l'article signalé dans AHSI 55 (1986) n⁰ 239.

527 BALDINI Ugo. *La «nova» del 1604.* Dans son: «*Legem impone subactis*» (Roma, Bulzoni 1992) 155-182.

Réédition, sous titre abrégé, de l'article signalé dans AHSI 52 (1983) n⁰ 260.

528 BALDINI Ugo. *Nuova astronomia e vecchia fisica. La reazione dei filosofi del Collegio Romano alla nuova cosmologia (1604-1618).* Dans son: «*Legem impone subactis*» (Roma, Bulzoni 1992) 251-281.

529 BALDINI Ugo. *L'origine della scuola scientifica della provincia veneta ed i rapporti con Galileo.* Dans son: «*Legem impone subactis*» (Roma, Bulzoni 1992) 347-400.

530 BALDINI Ugo. *I professori di matematica e filosofia nel Collegio Romano, 1553-1632, e la documentazione manoscritta della loro attività.* Dans son: «*Legem impone subactis*» (Roma, Bulzoni 1992) 565-585.

531 BALDINI Ugo. *La scuola scientifica della provincia [veneta] dal 1606 al 1660.* Dans son: «*Legem impone subactis*» (Roma, Bulzoni 1992) 401-465.

Réédition, sous titre modifié, de l'article signalé dans AHSI 60 (1991) n⁰ 500.

532 BALDINI Ugo. *«Uniformitas et soliditas doctrinae». Le censure «librorum» e «opinionum».* Dans son: «*Legem impone subactis*» (Roma, Bulzoni 1992) 75-119.

Réédition, sous titre modifié, de l'article signalé dans AHSI 56 (1987) n⁰ 177.

533 BATLLORI Miquel S.I. *L'americanisme entre els jesuïtes catalans exiliats a Itàlia per Carles III.* Dans: *IV jornades d'estudis catalano-americans* (Barcelona, Comissió Amèrica i Catalunya 1992) 11-16.

534 BATLLORI Miquel S.I. *Bilancio e prospettive delle ricerche sulla cultura ispano-italiana.* Dans: *Italia e Spagna nella cultura del '700* (Roma, Accademia Nazionale dei Lincei 1992) 7-18.

Expose, principalement, les recherches et publications autour de l'activité culturelle des jésuites espagnols exilés en Italie.

535 BORTOLIN Valerio. *Un movimento di filosofi cristiani. I Convegni di Gallarate dal 1945 al 1985.* Dissertatio in Pont. Univ. Gregoriana. Padova (Euganea Editoriale Comunicazioni) 1990 8⁰ 536.

536 BORTOLIN Valerio. *Il «movimento di Gallarate»: i Convegni dal 1945 al 1985.* Teologia 17 (1992) 73-100 182-202.

537 BRIZZI Gian Paolo. *La scuola in collegio. I gesuiti e l'insegnamento negli antichi stati italiani (1540-1650).* Dans: *Dall'Università degli studenti all'Università degli studi* (Messina, Accademia Peloritana dei Pericolanti 1992) 107-124.

538 BUJATTI Anna. *Cina e cineserie nel teatro italiano del Settecento.* Dans: *La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX.* III/1 (Napoli, Istituto Universitario Orientale 1989) 451-472.

Montre l'influences des écrits des missionnaires jésuites en Chine (452-455) et traite aussi des drames chinois du P. Chiari (463-465).

539 CALCAGNO Daniele. *Musiche e musicisti per i gesuiti in Liguria tra XVI e XVIII secolo.* Quaderni franzoniani 5 (1992) 2, 177-208.

540 CAMPIONE Giuseppe. *Prendendo spunto dalla ristampa dell'Iconologia del Samperi: I gesuiti a Messina nei secoli XVI e XVII.* Dans: *La pedagogia della Compagnia di Gesù* (n⁰ 337) 537-551.

541 CARDINALI Alberta – GALANTI Tommaso. *Attività del collegio gesuitico di S. Rocco fino alla cacciata del 1768 alla luce della documentazione d'archivio.* Archivio storico per le province parmensi 43 (1991) 117-144.

542 CASASSA Michele S.I. *Sinossi storica delle case dei padri gesuiti in Liguria, 1548-1773.* Quaderni franzoniani 5 (1992) 2, 313-317. – Suivent:
«La dispersione dei gesuiti in Genova» in una relazione di Fr. Giuseppe Picollo (1848), 318-327.
Dispersione dei padri gesuiti dal collegio di Tursi, 328-330.
Gesuiti nativi della Liguria, 1541-1773, 331-341.
Gesuiti nativi della Liguria, 1814-1978, 341-346.

543 *1726-1799. Catalogo della corrispondenza degli astronomi di Brera.* A cura di Agnese MANDRINO, Guido TAGLIAFERRI, Pasquale TUCCI. Milano (Istituto di fisica generale applicata, Università di Milano) 1986 8⁰ 428.

544 COLMUTO ZANELLA Graziella. *La fortuna del modello del S. Fedele nel Settecento. La parrocchiale di Caprino Bergamasco.* Arte lombarda 94-95 (1990) 149-158.

545 CORVATTA Massimo. *Poderi e famiglie contadine nell'azienda dei gesuiti a Recanati, sec. XVII e XVIII.* Proposte e ricerche 25 (1990) 181-193.

546 COSENTINO Giuseppe. *Il collegio gesuitico di Genova fino alla soppressione della Compagnia.* Quaderni franzoniani 5 (1992) 2, 101-105.

547 DAL MAS Roberta M. *Andrea Pozzo e il collegio dei gesuiti a Belluno.* Belluno (Istituto Bellunese di ricerche sociali e culturali) 1992 8⁰ 64. (= Quaderni 28).

548 DAMIANO Gianfranco. *Il teatro gesuitico a Milano nell'epoca della dominazione spagnola.* Arte lombarda 98-99 (1991) 139-141.

549 DANIELI Mario S.I. *Esperienze di formazione permanente in Italia e Brasile.* Dans: *La pedagogia della Compagnia di Gesù* (n⁰ 337) 381-389.

550 DE FINIS Lia. *La presenza dei collegi della Compagnia di Gesù in alta Italia.* Dans: *La pedagogia della Compagnia di Gesù* (n⁰ 337) 183-207.

551 DE MARI Nicolò. *Il collegio di San Remo: documenti e progetti.* Quaderni franzoniani 5 (1992) 2, 235-256.

552 DE NEGRI Emmina. *Architettura delle chiese gesuitiche nel territorio della Repubblica di Genova. Progetti e realizzazioni.* Quaderni franzoniani 5 (1992) 2, 209-234.

553 FABBRI Maurizio. *I gesuiti espulsi in Italia e la polemica sulla tradizione poetica spagnola. L'opera di Giambattista Conti.* Dans: *Italia e Spagna nella cultura del '700* (Roma, Accademia Nazionale dei Lincei 1992) 145-162.

554 FABBRI Maurizio. *I gesuiti spagnoli ed ispano-americani in Emilia e Romagna dopo l'espulsione del 1767. Letterati, scienziati, lettori dello Studio di Bologna.* Dans: *Ateneo e Chiesa di Bologna* (Bologna, Istituto per la storia della Chiesa di Bologna 1992) 243-250.

555 FOIS Mario S.I. *San Carlo e i gesuiti: amore, servizio e dissenso*. Studia borromaica 6 (1992) 137-181.

556 GARIBALDI Antonio Carlo. *Matematica e matematici gesuiti a Genova tra Sei e Settecento*. Quaderni franzoniani 5 (1992) 2, 115-125.

557 *I gesuiti a Rimini, 1627-1773. Mostra storica*. Catalogo a cura di Pier Giorgio PASINI e Giovanni RIMONDINI. Rimini (Museo della Città) 1992 8º 48.
RIMONDINI Giovanni. *I gesuiti a Rimini, 1627-1773*, 21-46.

558 *I gesuiti e la Calabria. Atti del convegno Reggio Calabria, 27-28 febbraio 1991*. Reggio Calabria (Laruffa Editore) 1992 8º 390.
IAPPELLI Filippo S.I. *I gesuiti per la promozione spirituale e pastorale della Calabria*, 77-101.
NOVI CHAVARRIA Elsa. *Le missioni dei gesuiti in Calabria in età moderna*, 103-125.
CARIDI Giuseppe. *I beni dei gesuiti in Calabria prima dell'espulsione del 1767*, 147-159.
BORZOMATI Pietro. *Per una storia della presenza dei gesuiti in Calabria in età contemporanea*, 161-176.
ZINZI Emilia. *Insediamento gesuitico in Calabria: aspetti architettonici, urbanistici, territoriali*, 177-310.
DI DARIO GUIDA Maria Pia. *Cultura artistica e iconografia di ispirazione gesuitica in Calabria*, 311-343.
MILELLA Ornella. *Il collegio e la città. La Compagnia di Gesù a Reggio Calabria nell'età di Filippo II*, 345-370.

559 GRAZIOLI MEDICI Priscilla. *Medici. Marmorari romani*. Città del Vaticano (Tipografia Poliglotta Vaticana) 1991 4º XVI-780.

Voir: Chiesa di Sant'Ignazio, 447-449; Chiesa del Santissimo Nome di Gesù, 453-465; Palazzo del Gesù, 466-469.

560 GRENDLER Paul F. *Schooling in Renaissance Italy. Literacy and learning, 1300-1600*. Baltimore and London (Johns Hopkins University Press) 1989 8º XXIV-480.

Voir: The schools of the religious orders: Jesuit schools, 363-372; Schoolmasters to the elite, 373-376; The Jesuit curriculum, 377-381.

561 GUIDETTI Armando S.I. *Silvestro Landini e Paolo Segneri gesuiti per la pace nella Repubblica di Genova*. Quaderni franzoniani 5 (1992) 2, 41-44.

562 HERNÁNDEZ PALOMO José Jesús. *Las cartas anuas del Perú en el Archivum Romanum Societatis Iesu: valoración y catálogo (1603-1765)*. Suplemento de Anuario de estudios americanos, Sección historiografía y bibliografía 48 (1991) 2, 27-74.

563 IAPPELLI Filippo S.I. *Gesuiti a Lecce: 1574-1767*. Societas 41 (1992) 104-117. – *Gesuiti a Lecce dal 1833 ad oggi*. 145-154.

564 IAPPELLI Filippo S.I. *Gesuiti a Nola: 1558-1767*. Societas 41 (1992) 20-35.

565 J[APPELLI] F[ilippo S.I.] *La Nunziatella e un curioso toponimo umanistico. «Collegium Annuntiatae Aeglense»*. Societas 41 (1992) 80-85.

566 IVALDI Armando Fabio. *Gesuiti, pittori ed «effimeri» nella Genova d'inizio Settecento*. Quaderni franzoniani 5 (1992) 2, 301-310.

567 KADIRI Nourredine. *Un progetto per il Collegio Romano.* Dans: *Dieci tesi di restauro (1982-1985)* (Roma, Scuola di specializzazione per lo studio ed il restauro dei monumenti 1987) 128-154.

568 KNOPP N. *Beobachtungen an Berninis Fassaden von S. Andrea al Quirinale in Rom und S. Maria Assunta in Ariccia.* Dans: *Aufsätze zur Kunstgeschichte. Festschrift für H. Bauer* (Hildesheim, Olms-Weidmann 1991) 183-193.

569 LAMERA Federica. *L'apparato plastico-decorativo del Gesù. Scelte della committenza e «progetto» della Compagnia.* Quaderni franzoniani 5 (1992) 2, 295-299.

570 LEFEVRE Renato. *Il santuario di Galloro. Contributo alla sua storia.* Dans: *Santuari cristiani del Lazio* (Roma, Centro Culturale Cicerone 1992) 275-296.

571 LIVRAGHI Roberto. *La «Libreria del Seminario» di Alessandria. Nascita ed evoluzione di una biblioteca tra Sette e Ottocento.* Alessandria (Camera di Commercio) 1991 8⁰ 220.

La base de cette bibliothèque fut celle du collège supprimé des jésuites.

572 MAFFEO Sabino S.I. *Ha compiuto 100 anni la Specola Vaticana.* Societas 41 (1992) 72-76.

573 MAGNANI Giovanni S.I. *I 25 anni dell'Istituto di scienze religiose dell'Università Gregoriana.* Civiltà cattolica (1992) 3, 43-54.

574 MAGNANI Lauro. *Immagini e retorica gesuitica: gli artisti genovesi.* Quaderni franzoniani 5 (1992) 2, 277-294.

575 MALNI PASCOLETTI Maddalena. *Ex universa philosophia. Stampe barocche con le tesi dei gesuiti di Gorizia.* Catalogo della mostra, a cura di ... Monfalcone (Edizioni della Laguna) 1992 8⁰ 160.

576 MARDER T. A. *The evolution of Bernini's designs of the façade of Sant'Andrea al Quirinale, 1658-76.* Architecture 20 (1990) 108-132.

577 MARRANZINI Alfredo S.I. *I gesuiti Bobadilla, Croce, Xavierre e Rodriguez tra i Valdesi di Calabria.* Rivista storica calabrese 4 (1983) 393-420.

578 MARTINA Giacomo S.I. *La Gregoriana al servizio della santità della Chiesa.* Ai nostri amici (1992) 44-48.

579 MATRACCHI P. *L'edificazione del collegio dei gesuiti a Firenze.* Dans: *L'architettura a Roma e in Italia (1580-1621)* I. (Roma 1989) 105-112.

580 MELLANO M. F. [et autres]. *Il Collegio Romano all'atto della soppressione della Compagnia di Gesù.* Massimo 70 (1992) 2, 42-55.

581 MELLINATO Giuseppe S.I. *La devozione a S. Giuseppe nei gesuiti italiani del 700.* Estudios josefinos 45 (1991) 523-527.

582 MELLINATO Giuseppe S.I. *Due illustri figure di genovesi nella spiritualità. Fabio Ambrogio Spinola e Giulio Negroni.* Quaderni franzoniani 5 (1992) 2, 57-60.

583 MELLINATO Giuseppe S.I. *Le prime missioni dei salesiani e «La Civiltà cattolica».* Civiltà cattolica (1992) 4, 60-65.

584 MOORE D. *Pellegrino Tibaldi's church of San Fedele in Milano: The Jesuits, Carlo Borromeo and religious architecture in the late 16th century.* Dissertation at New York University 1988.

585 Moore Eduardo S.I. *Manuscritos teológicos postridentinos. (Archivo Romano de la Compañía de Jesús).* Archivo teológico granadino 55 (1991-2) 93-170.

586 Muratore Saturnino S.I. *Rassegna di teologia.* Scuola cattolica 120 (1992) 522-535.

587 Muzj Maria Giovanna. *La chiesa di san Roberto Bellarmino in Roma.* Roma (Parrocchia San Roberto Bellarmino) 1991 8º 56.

588 Novarese Daniela. *Da Università collegiata della «Societas Iesu» a «Studium» cittadino. Note sui capitoli dello Studio della nobile città di Messina.* Dans: *Dall'Università degli studenti all'Università degli studi* (Messina, Accademia Peloritana dei Pericolanti 1992) 125-146.

589 Pasciuta Beatrice. *Lo «Studium» messinese nel fondo «Case ex-gesuitiche» dell'Archivio di Stato di Palermo.* Dans: *Dall'Università degli studenti all'Università degli studi* (Messina, Accademia Peloritana dei Pericolanti 1992) 167-196.

590 Patti Giuseppe S.I. *Segni nel tempo. Archivio storico fotografico della Compagnia di Gesù in Sicilia.* Messina (E.S.U.R. Ignatianum) 1992 4º 176.

591 Pellandra Carla. *L'enseignement du français dans quelques collèges des jésuites [Bologne et Parme] du* XVIIe *au* XVIIIe *siècle.* Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde (1991) 6, 73-81.

592 Piazza Salvatore. *«La Civiltà cattolica» e la Sicilia.* Accademia di scienze di Acireale. Memorie e rendiconti 9 (1989) 51-87.

593 Pignataro G. *I gesuiti ad Oppido (1879-1881, 1884-1886).* Historica 39 (1986) 1, 35-37.

594 Piscopo Carmine. *I gesuiti a Salerno.* Dans: *La pedagogia della Compagnia di Gesù* (nº 337) 553-560.

595 Pistillo Michele. *I gesuiti e la Capitanata.* Foggia (Grafiche Grilli) 1992 8º 42.

Dans la 2e partie: Figure eminenti di gesuiti della Capitanata (19-41) signalons: P. Ardelio Della Bella di Foggia, 19-24; P. Giuseppe Maria Piccirelli di S. Marco in Lamis, 25-28.

596 Ponzini Lucia. *I collegi di educazione della Compagnia di Gesù. Gli insediamenti in Toscana in epoca medicea, sec.* XVI-XVIII. Tesi all'Università di Firenze 1991.

597 Redondi Pietro. *Galilei – der Ketzer.* München (Beck) 1989 8º 432-[16].

Galilei, ketter. De politiekemachtsstrijd rond het proces tegen Galileo Galilei. Amsterdam (Agon) 1989 8º 396.

Cf. AHSI 57 (1988) nº 311.

598 Roberto Sebastiano. *Bernini, Mattia de' Rossi e i Rospigliosi: l'altare maggiore della chiesa dello Spirito Santo [già S. Ignazio] a Pistoia.* Qua. S.A.R. (1989) 1, 67-80.

599 Rocchi Giuseppe. *Significato e caratteri degli insediamenti della Compagnia Ignaziana a Como, Milano, Firenze, Roma, sullo scorcio del secolo.* Dans: *L'architettura a Roma e in Italia (1580-1621).* I (Roma 1989) 79-94.

600 Roggero Marina. *Insegnar lettere. Ricerche di storia dell'istruzione in età moderna.* Alessandria (Edizioni dell'Orso) 1992 8º XXVI-214. (= Forme e percorsi della storia 1).

Voir: L'educazione dei ceti dirigenti: il collegio gesuitico, 1-21; La crisi di un modello culturale: i gesuiti nello stato sabaudo tra Sei e Settecento, 23-47.

601 ROMANO Andrea. *«Primum ac prototypum collegium Societatis Iesu» e «Messanense Studium generale». L'insegnamento universitario a Messina nel Cinquecento.* Dans: *La pedagogia della Compagnia di Gesù* (n⁰ 337) 33-72.

602 RUFFINI Graziano. *La compagnia del pavone. Editoria gesuitica a Genova (1598-1641).* Quaderni franzoniani 5 (1992) 2, 167-175.

603 SABATINI D. *Una disciplina scomoda. La fondazione della cattedra di storia ecclesiastica nel Collegio Romano (1742).* Dimensioni (1992) 1, 193-221.

604 SCADUTO Mario S.I. *Storia della Compagnia di Gesù in Italia.* V. *L'opera di Francesco Borgia, 1565-1572.* Roma (Civiltà cattolica) 1992 8⁰ 36*-446.

605 SCANAVINI Cristiana. *Le missioni dei gesuiti della provincia siciliana (1550-1650).* Tesi all'Università di Roma «Tor Vergata» 1992 4⁰ 212.

606 SCATTOLIN Giuseppe. *Piccola storia di Villa Sacro Cuore di Triuggio.* Pessano (MIMEP – Docete) 1992 4⁰ 102.

607 SCHMIDINGER Heinrich M. *I centri tomistici a Roma, Napoli, Perugia, ecc.: S. Sordi, D. Sordi, L. Taparelli d'Azeglio, M. Liberatore, C. M. Curci, G. M. Cornoldi e altri.* Rivista di filosofia neo scolastica 82 (1990) 412-435.

608 SCHOFIELD R. – DELLA TORRE S. *Regesto di documenti relativi alla costruzione della chiesa di San Fedele.* Dans: *L'architettura della Compagnia di Gesù in Italia sec. XVI-XVIII. Contributi al Convegno di studi* (Milano 1990) 9-14.

609 SFERRAZZA Angelo S.I. *L'Istituto Ignatianum. Note storiche sui primi cinquant'anni, 1941 – Festa di Cristo Re – 1992.* Messina (Edizioni Istituto scienze umane e religiose) 1992 8⁰ 100.

610 SIGNORELLI Bruno. *Francesco Gallo progettista della chiesa della SS. Trinità a Vercelli ed un quaderno di cantiere prezioso per la storia dell'architettura di quella città.* Edilizia 37 (1991) 12, 11.

611 SIGNOROTTO Gianvittorio. *Gesuiti, carismatici e beate nella Milano del primo Seicento.* Dans: *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna* (Torino, Rosenberg e Sellier 1991) 177-201.

612 SOMMARIVA Giulio. *Le case di villeggiatura dei gesuiti a Genova. L'esempio di Villa Durazzo a Sestri Ponente.* Quaderni franzoniani 5 (1992) 2, 257-275.

613 TAVANO Luigi. *Le regole della Congregazione studentesca della B. M. V. della Purificazione.* Dans son: *Per nozze Cecilia Tavano e Aldo Zuliani* Gorizia (Tipografia Sociale 1984) 13-18.

614 TAVANO Luigi. *Religiosità e società nelle Confraternite di Gorizia (secoli XV-XIX).* Studi goriziani 57-58 (1983) 135-160.

Parmi les 27 confraternités étudiées il y a 6 Congrégations mariales fondées par des jésuites entre 1620 et 1684.

615 TAVANO Luigi. *Vrnitev jezuitov v Gorico (1866-1918).* Dans: *Jezuiti na Slovenskem* (n⁰ 656) 275-284.

Gorizia ed i Gesuiti: dal ritorno (1866) al 1918. Studi goriziani 75 (1992) 79-104.

616 TROVATI F. – SABATTI C. *S. Luigi Gonzaga patrono della Valtrompia e dell'Oratorio maschile di Gardone.* Brixia sacra (1992) 37-62.

617 TUNINETTI Giuseppe. *Il santuario di Sant'Ignazio presso Lanzo. Religiosità, vita ecclesiale e devozione (1622-1991)*. Pinerolo (Alzani) 1992 12⁰ 172.

618 VAZZOLER Franco. *Note su alcune rappresentazioni teatrali nel collegio genovese (1686-1739)*. Quaderni franzoniani 5 (1992) 2, 151-157.

619 WALCHER CASOTTI Maria. *Note sull'architettura gesuitica a Trieste e a Gorizia*. Dans: *Miscellanea di studi giuliani in onore di Giulio Cervani* (Udine, Del Bianco 1990) 16-33.

620 WALLACE William A. *Science and philosophy at the Collegio Romano in the time of Benedetti*. Dans: *Cultura, scienze e tecniche nella Venezia del Cinquecento* (Venezia, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti 1987) 113-126. – Réimpression dans son: *Galileo, the Jesuits and the medieval Aristotle* (Hampshire, Variorum 1992) n⁰ VIII.

621 WOBETO Alfonso S.I. *Observatório Astronômico Vaticano. 100 anos de ciência e de fé*. Livro de família (1992) 56-60.

Das astronomische Observatorium des Vatikans. 100 Jahre Wissenschaft und Glaube. Familien-Kalender (1992) 12-16.

622 ZOVATTO Pietro. *Jesuitski kolegij v Trstu*. Dans: *Jezuiti na Slovenskem* (n⁰ 656) 235-254.

Traduction: Le collège des jésuites à Trieste.

Lituanie.

Voir n⁰ 647.

623 ALSYS Gintautas. *Išniekintos šventovės prisikėlimas*. Krivulė (1991) 1, 11-18.

Traduction: Résurrection du sanctuaire profané. – C'est l'église St. Casimir à Vilnius.

624 AMBRASAS K. J. S.I. *Atvėrė duris šv. Pranciškaus Ksavero bažnyčia*. Krivulė (1992) 2, 34-36.

Traduction: L'église St. François Xavier [à Kaunas] a ouvert ses portes.

625 PALUSZKIEWICZ Felicjan S.I. *Jezuici na Litwie (1940-1990)*. Bobolanum 3 (1992) 58-62.

Résumé: The Jesuits in Lithvania, 62.

Gesuiti in Lituania (1945-1990). Clandestini per il regno di Dio. Popoli (1992) 3, 38-40.

626 *Vilniaus akademijos spaustuvės šaltiniai XVI-XIX a*. Vilnius (Lietuvos Istorijos Institutas) 1992 8⁰ 396.

Traduction: Les sources de l'imprimerie de l'académie de Vilna.

Luxembourg.

627 DUSAUSOIT Xavier, d'après Joseph SCHAACK S.I. *Les jésuites au Grand-Duché de Luxembourg. Dans la ville forteresse*. Dans: *Jésuites belges* (n⁰ 418) 301-303.

628 KRIER Émile. *Les métamorphoses de l'Athénée, 1603-1989*. Luxembourg (Athénée de Luxembourg) 1989 8⁰ 86.

Pays-Bas

Voir nº 751.

629 Aerts E. en Put E. *Jezuïetenbier. Bierhistorische beschouwingen bij een brouwhandleiding uit 1627.* Volkskunde 93 (1992) 94-133.

630 Akker Dries van den S.I. *Eerste Delftse jezuïeten. Is er nog te vinden van de eerste Delftse jezuïeten?* Bericht van de Nederlandse Jezuïeten 23 (1992) 147-148 173-175 208-211.

631 Akker Dries van den S.I. *I.H.S.-emblemen op Delflandse boerderijen.* Delft 1992 4º 62.

L'écusson-IHS sur les maisons était l'insigne catholique appliqué sous l'influence de l'activité contre-réformatrice des jésuites, qui sont arrivés a Delft en 1592.

632 Hanson M. B. *Het Sint-Aloysiuscollege in Sittard (1851-1900).* Historisch Jaarboek voor het Land van Zwentibold 12 (1991) 75-96.

633 Hoekstra Teo. *La présence des collèges des pères jésuites en Hollande (1840-1990).* Dans: *La pedagogia della Compagnia di Gesù* (nº 337) 153-170.

634 Metselaars H. J. A. H. G. *Particuliere archieven in Nederland.* Houten-Zaventem (Bohm Stafleu Van Loghum) 1992.

Voir: Archief van de Nederlandse Provincie der Jezuïeten, 332-338.

Pologne.

635 Borkowska Małgorzata. *Źródla jezuickie o Annie Omiecińskiej.* Nasza Przeszłość 76 (1991) 337-343.

Résumé: Les sources documentaires jésuites sur Anna Omiecińska.

Voir: (1735) Z historii jezuitów krzemienieckich, 337-339; 2. Z nekrologu O. Pawla Giżyckiego (1762), 339-341.

636 Bulla Siegmund. *Das Schicksal der schlesischen Männerklöster während des Dritten Reiches und in den Jahren 1945-46.* Sigmaringen (Jan Thorbecke) 1991 8º 200. (= Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte 5).

Voir: Gesellschaft Jesu (Societas Jesu), 55-78.

637 Drogosz Elzbieta. *L'enseignement jésuite en Pologne, base intellectuelle des réformes adaptée aux besoins et aux conditions polonaises.* Dans: *La pedagogia della Compagnia di Gesù* (nº 337) 127-139.

638 Flaga Jerzy. *Z problematyki jezuickich bractw i sodalicji w XVIII wieku.* Dans: *Państwo, Kościól, niepodległość* (Lublin, Tow. Nauk. KUL 1986) 171-187.

Traduction: Des problèmes des fraternités et sodalités jésuites au XVIIIe siècle. Dans: État, Église, indépendance.

639 Grzebień Ludwik S.I. *Fundacje biskupa W. H. Sierakowskiego. Biblioteka i drukarnia jezuitów w Przemyślu.* Roczniki Biblioteczne 29 (1985) 231-242.

Traduction: Les fondations de l'évêque W. H. S. La bibliothèque et l'imprimerie des jésuites à Przemyśl.

640 Keferstein Halina. *Dzieła historyczne w bibliotece kolegium jezuickiego w Braniewie (w świetle inwentarza z lat 1570-1605).* Rocznik Elbiąski 10 (1985) 231-246.

Traduction: Les ouvrages historiques dans la bibliothèque du collège jésuite à Braniewo (d'après l'inventaire des années 1570-1605).

641 KRZEMIŃSKI Jan Michał. *Królewskie popasy w Malborku. Z kroniki malborskiej resydencji jezuitów*. Rocznik Gdański 45 (1985) 173-194.

Traduction: Des haltes royales à Malbork. De la chronique de la résidence jésuite à Malbork.

642 LICHAŃSKI Jakub Z. *Katalog der Bibliothek des Collegium Societatis Jesu in Braniewo (Braunsberg)*. Nordisk Tidskrift för Bok- och Biblioteksväsen 76 (1989) 3-10.

643 NATOŃSKI Bronisław S.I. *O publikacji kroniki gdańskiej rezydencji jezuitów z lat 1585-1642*. Zapiski Historyczne 55 (1990) 121-136.

Traduction: Sur la publication de la chronique de la résidence jésuite à Gdańsk des années 1585-1642.

Cf. AHSI 56 (1987) nº 326.

644 SALMONOWICZ Stanisław. *Z dziejów teatru szkolnego jezuickiego kolegium toruńskiego w XVI-XVIII wieku*. Zapiski Historyczne 55 (1990) 1, 43-57.

Résumé: Aus der Geschichte des Schultheaters des Jesuitenkollegiums in Thorn im XVII-XVIII. Jh., 57.

645 STEC Wiesław. *Literacki kształt polskich polemik antyjezuickich z lat 1578-1625*. Białystok (Wyd. Filii Uniw. Warszawskiego) 1988 8º 360.

Traduction: La forme littéraire de la polémique antijésuite polonaise des années 1578-1625.

646 STEC Wiesław. *Topika inwencyjna antyjezuickiej publicystyki rokoszu Zebrzydowskiego*. Zeszyty Naukowe Filii Uniwersytetu Warszawskiego w Białymstoku. Humanistyka 53 (1986) 103-147.

Traduction: Topiques inventés du journalisme antijésuite dans la rébellion de Zebrzydowski.

647 STEC Wiesław. *Wokół jezuitów wileńskich (Narodziny staropolskiego piśmiennictwa antyjezuickiego)*. Prace Polonistyczne 56 (1987) 75-114.

Traduction: Autour des jésuites de Vilna (Naissance de l'ancienne littérature polonaise antijésuite).

648 WOLSKA Barbara. *Polityczne aspekty kasaty zakonu jezuitów w poezji czasów sejmu delegacyjnego. Wyniki kasaty w świetle tej poezji*. Prace Polonistyczne 39 (1983) 33-53.

Traduction: Aspects politiques de la suppression des jésuites dans les poésies au temps de la diète des délégations. Les résultats de la suppression à la lumière de cette poésie.

Portugal.

649 DINIS Alfredo S.I. *O comentário conimbricense à «Física» de Aristóteles (Nos 400 anos da sua primeira edição)*. Brotéria 134 (1992) 398-406.

650 MENDEIROS José Filipe. *Roteiro histórico dos jesuítas em Évora*. Braga (Edit. A.O.) 1992 8º 80.

Roumanie.

651 JAKÓ Klára. *A kolozsvári Lyceum-könyvtár története*. Vigilia 56 (1991) 731-735.

Traduction: Histoire de la bibliothèque du Lycée de Kolozsvár (Cluj).

652 PINTÉR Márta Zsuzsanna. *Mikes a kolozsvári jezsuita kollégiumban*. Dans: *Irodalom, történelem, folklór. Mikes Kelemen születésének 300. évfordulójára* (Debrecen, Ethnica 1992) 41-46.

Traduction: Mikes dans le collège des jésuites à Kolozsvár.

Russie.

653 SANTICH Jan Joseph O.S.B. *The role of the Jesuits in the westernization of Russia, 1596-1656*. Dissertation at the University of California, Berkeley 1992 4⁰ VII-380.

654 TAMBORRA Angelo. *Chiesa cattolica e Ortodossia russa. Due secoli di confronto e dialogo. Dalla Santa Alleanza ai nostri giorni.* Cinisello Balsamo (Edizioni Paoline) 1992 8⁰ 466. (= Storia della Chiesa – Saggi 7).

Voir: La crisi d'Oriente del 1853-1856: A. N. Murav'ëv e L. Taparelli D'Azeglio, 111-126; I «gesuiti russi di Versailles»: I. S. Gagarin, I. Martynov, E. Balabin, 140-157.

Slovaquie.

655 VÁNI Emil S.I. *Wkład Towarzystwa Jezusowego w rozwój szkolnictwa i kultury na Słowacji.* Bobolanum 3 (1992) 15-20.

Résumé: The contribution of the Society of Jesus to the development of schooling and education in Slovakia, 20.

Slovénie.

656 *Jezuiti na Slovenskem.* Zbornik simpozija. Ljubljana (Teološke fakultete in Provincialat D.J.) 1992 8⁰ 296.

BENEDIK Metod. *Cerkvene razmere na Slovenskem ob prihodu jezuitov,* 13-29:

Résumé: Ecclesiastical situation in Slovenia at the time of Jesuits' arrival, 29.

GRAFENAUER Bogo. *Zgodovinski prostor ob nastopu jezuitov v slovenski družbi,* 30-35.

Résumé: Historical circumstances at the time of Jesuits' appearance in Slovenia, 35.

DOLINAR France Martin. *Cerkveni in politični okvir delovanja jezuitov na Slovenskem v 17. in 18. stoletju,* 36-42.

Résumé: Ecclesiastical and political frame of Jesuits' activity in Slovenia in the 17th and 18th centuries, 42.

KOVAČIČ Lojze S.I. *Prvi stiki Slovencev z jezuiti v Ignacijevem času,* 66-84.

Résumé: First contacts of Slovene people with Jesuits in the time of St. Ignatius, 84.

MARIN Marko. *Jezuiti in slovensko gledališče,* 95-104.

Résumé: Jesuits and Slovene theatre, 104.

ŠKULJ Edo. *Jezuiti in slovenska cerkvena glasba,* 105-118.

Résumé: Jesuits and Slovene ecclesiastical music, 118.

LAVRIČ Ana in RESMAN Blaž. *Oltar sv. Frančiška Ksaverja pri ljubljanskih jezuitih – nova dognanja,* 119-135.

Résumé: The altar of St. Francis Xavier in the Jesuit church, Ljubljana – new findings, 134-135.

MENAŠE Lev. *Vojna podob,* 136-149.

Résumé: Conflicting imagery, 149.

CIPERLE Jože. *Jezuitski učni program in njihovi študiji v Ljubljani,* 157-179.

Résumé: Das jesuitische Lehrprogramm und ihre Studien in Ljubljana, 178-179.

DOLAR Jaro. *Ob ostankih ljubljanske jezuitske knjižnice v NUK,* 189-192.

Résumé: On the remans of the Jesuits' library of Ljubljana, kept in the NUK (National and University Library), 192.

KORADE Mijo. *Ljudski misijoni na Slovenskem v. 17. in 18. stoletju,* 213-222.

Résumé: Popular missions in Slovenia in the 17th and 18th centuries, 222.

REISP Branko. *Delež jezuitskega reda v slovenski literaturi 17. in 18. stoletja*, 232-234.

Résumé: Contribution of the Jesuit order to Slovene literature in the 17th and 18th centuries, 234.

RAJŠP Vincenc. *Ukinitev jezuitskega reda na Slovenskem*, 255-274.

Résumé: Suppression of the Jesuit order in Slovenia, 254.

MELIK Vasilij. *Odnos do jezuitov ob ponovni naselitvi*, 285-290.

Résumé: Relationship to the Jesuits on their return, 289-290.
11 autres articles sont signalés à leur place.

657 ŽUŽEK Miha S.I. *Towarzystwo Jesusowe w Słowenii kiedyś i dzisiaj*. Bobolanum 3 (1992) 33-43.

Résumé: The Society of Jesus' role in Slovenian society, past and present, 43.

Suède.

658 GARSTEIN Oskar. *Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia. Jesuit educational strategy, 1553-1622*. Leiden (E. J. Brill) 1992 8º LII-462. (= Studies in the history of Christian thought 46).

659 GARSTEIN Oskar. *Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia. The age of Gustavus Adolphus and queen Christina of Sweden. 1622-1656*. Leiden (E. J. Brill) 1992 8º XVIII-834. (= Studies in the history of Christian thought 47).

Voir: Foundation of the Missio Danica, 112-122; Interrogation of Heinrich Schacht, 217-227; The Liège Affidavit, 242-256; Jesuit encounter, 624-665; et passim.

Suisse.

660 APPUHN-RADTKE Sibylle. *«Ad augendam devotionem». Johann Christoph Storers Altarbilder für die Luzerner Jesuitenkirche*. Arte lombarda 98-99 (1991) 41-49.

661 FLURY Christoph. *Die Diskussionen um die Ausnahmebestimmungen der Bundesverfassung, 1945-1955*. Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 85 (1991) 195-219.

Voir: Die Jesuitendiskussion nach 1945: Folge des gespannten konfessionellen und politisch-weltanschaulichen Klimas, 197-202; Die Zürcher Jesuitendebatte 1953: «Ein giftiger Pfeil in die Seele der Schweizer Katholiken», 207-210; Die Zürcher Jesuitendebatte als Katalysator der katholischen Revisionsbewegung, 210-214.

662 SCHUSTER Ingrid. *Dreyer japonesischer Brüder gegen ihrer erärmten Mutter sinnreiche Liebs-Erfindung. Ein «japanisches» Jesuitendrama auf der Zuger Schulbühne*. Bern (P. Lang) 1992 8º 286. (= Texte und Studien zur Literatur der deutschen Schweiz 5).

Ukraine.

663 SIMON Constantin S.I. *The Ruthenians: past and present*. Diakonia 25 (1992) 245-260.

Voir: Ruthenians and Jesuits, 247-255.

664 SIMON Constantin S.I. *L'Ukraine et les jésuites*. Plamia 85 (1992) 17-37.
I gesuiti e l'Ucraina. Civiltà cattolica (1992) 2, 135-149.
Jesuits and Ukrainians. Diakonia 25 (1992) 161-179.

Yougoslavie.

665 Sekulić Ante. *Isusovačko prožimanje duhovnog i kulturnog života bačkih Hrvata.* Dans: *Isusovci u Hrvata* (n⁰ 429) 267-275.

Traduction: Influence des jésuites dans la vie spirituelle et culturelle chez les croates de Bačka.

666 Škalamera Željko. *Gdje su isusovci u Beogradu u 18. stoljeću imali svoju rezidenciju, crkvu i gimnaziju.* Dans: *Isusovci u Hrvata* (n⁰ 429) 441-447.

Traduction: Où les jésuites ont-ils eu leur résidence, église et lycée à Beograd au XVIIIe siècle.

B. Amérique.

667 Arellano Fernando S.I. *El arte jesuítica en la América Española (1568-1767).* Dans: *La pedagogía jesuítica en Venezuela.* III (San Cristóbal, Universidad Católica del Táchira 1991) 1-264, 98 pl.

668 Balázs Dénes. *Adalékok a dél-amerikai magyar utazók munkásságához.* Földrajzi Múzeumi Tanulmányok 2 (1986) 21-24; 9 (1991) 31-42.

Traduction: Contribution à l'activité des voyageurs hongrois en Amérique du Sud.

Voir: Brentano Károly, 2 (1986) 22-24; Éder Xavér Ferenc, 9 (1991) 33-34; Zakarjás János, 35-36; Orosz László, 36-37; Limp Ferenc, 37; Szentmártonyi Ignác, 37-38; Fáy Dávid, 38-39; Kayling József, 39.

669 Ballester Mariano S.I. *«Los orígenes» del Apostolado de la oración en América Latina.* Oración y servicio (1992) 307-317.

670 Bruno Cayetano S.B.B. *La presencia de España en Indias. (Acción política y religiosa).* Rosario (Ediciones «Didascalia») 1991 8⁰ 212.

Voir: Las reducciones, 127-133; El testimonio del jesuita Padre José de Acosta, 195-204.

671 Delgado Mariano. *Geschichtswissenschaft oder kontroverstheologische Ideologie? Das andine Christentum und die Jesuiten um 1600 anhand von Bildern aus der Chronik des Felipe Guamán Poma de Ayala samt ihrer tendenziösen Fehlinterpretation durch Hans Jürgen Prien.* Zeitschrift für katholische Theologie 114 (1992) 385-407.

672 *Los Ejercicios espirituales en América Latina.* Mérida (Centros ignacianos de espiritualidad de América Latina) 1992 8⁰ 108.

673 *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos xv-xix).* I. *Aspectos generales.* II. *Aspectos regionales.* Obra dirigida por Pedro Borges. Madrid (Biblioteca de autores cristianos) 1992 8⁰ xviii-856 xviii-804. (= BAC Maior 37 42).

Borges Pedro. *Las órdenes religiosas,* 209-244.

Voir: Los jesuitas, 222-224 241-242.

Mörner Magnus. *La expulsión de la Compañía de Jesús,* 245-260.

Galmés Lorenzo. *Hagiografía hispanoamericana,* 383-403.

Voir: Mártires jesuitas del Paraguay (1628), 392-393; San Pedro Claver (1580-1654), 397.

Vázquez Isaac. *Pensadores eclesiásticos americanos,* 405-420.

Voir: José de Acosta, 410-412; Alonso de Sandoval, 414; Juan de Alloza, 415; Diego de Avendaño, 417-418.

González Rodríguez Jaime. *El sistema de reducciones,* 535-548.

Saranyana Josep-Ignasi. *Métodos de catequización,* 549-571.

Voir: Las ideas misionológicas de José de Acosta, 559-561.

GALMÉS Lorenzo. *Grandes evangelizadores americanos,* 615-630.

Voir: Gonzalo de Tapia, 624-625; Diego de Torres Bollo, 625-626; Eusebio Francisco Kino, 627-628.

ABELLÁN José Luis. *Los eclesiásticos y las ciencias profanas,* 731-745.

Voir: El americanismo de los jesuitas expulsos, 741-744.

Dans le volume II:

MORALES VALERIO Francisco. *México: La evangelización del noroeste,* 163-183.

Voir: Nuevos misioneros: los jesuitas, 166-168; Misiones jesuitas, 170-171; El sistema misionero jesuítico, 173-176; La expulsión de los jesuitas, 177.

FERNÁNDEZ GALIANO María José. *México: La evangelización de la Baja California,* 185-197.

Voir: La misión jesuítica (1683-1767), 185-190.

MANTILLA Luis Carlos. *Colombia: La evangelización del oriente,* 345-361.

Voir: La misión jesuita de los llanos del Casanare, 345-347; La misión jesuita del río Meta, 347-348.

MANTILLA Luis Carlos. *Colombia: La evangelización del occidente,* 363-374.

Voir: La misión jesuita de Tumaco (1632-1646), 371-373.

BORGES Pedro. *Venezuela: La evangelización del occidente,* 411-423.

Voir: La misión jesuita del Orinoco medio, 419-422.

SAÍZ Odorico. *Ecuador-Perú: La evangelización de la Amazonia,* 463-477.

SANTOS Ángel S.I. *Bolivia: La evangelización del oriente,* 575-583.

Voir: La misión de Moxos, 575-581.

SANTOS Ángel S.I. *Bolivia: La evangelización del mediodia,* 585-598.

Voir: La misión de los Chiriguanos: Intentos de evangelización por los jesuitas (1595-1767), 586-587: La misión de los Chiquitos, 590-597.

OVIEDO CAVADA Carlos. *Chile: La evangelización,* 623-639.

Voir: La misión de la Araucanía, 625-626; La misión de Chiloé, 628-629.

SANTOS Ángel S.I. *El Plata: La evangelización del antiguo Paraguay,* 673-690.

Voir: Las reducciones jesuíticas, 677-687.

SANTOS Ángel S.I. *El Plata: La evangelización de Argentina,* 691-701.

Voir: Las misiones del Chaco, 691-696; La misión de la Pampa, 696-698; La misión de Patagonia, 698-699.

674 HÖFLER Annaliese. *Der Anteil österreichischer Jesuiten an der Erschließung Südamerikas im 17. und 18. Jahrhundert.* Diplomarbeit an der Universität Wien, 1985.

675 KAŠPAR Oldřich – FECHTNEROVÁ Anna. *Prameny k dějinám cest českých, moravských a slezských misionářůTJ do Nového Světa v 17. a 18. století uložené v Archivo General de Indias v Seville.* Miscellanea 8 (1991) 127-139.

Fuentes para estudio de la historia de viajes de los misioneros checos, moravos y silesios de la Compañía de Jesús al Nuevo Mundo en los siglos XVII y XVIII, conservadas en Archivo General de Indias de Sevilla. Revista de Indias 52 (1992) 165-180.

676 MACDOWELL J. A. S.I. *Jezuici w Ameryce Łacińskiej.* Przegląd Powszechny (1992) 2, 195-213.

Cf. AHSI 61 (1992) nº 943.

677 MARZAL Manuel M. S.I. *Kulturanthropologie und Mission.* Dans: *Conquista und Evangelisation* (Mainz, Grünewald 1992) 293-312.

Voir: Jesuiten und indigene Kulturen, 305-310.

678 MARZAL Manuel M. S.I. *La utopia posible. Indios y jesuitas en la América colonial (1549-1767). I. Brasil, Perú, Paraguay y Nuevo Reino.* Lima (Pontificia Universidad Católica del Perú) 1992 8⁰ 614.

679 MEIER Johannes. *Die Orden in Lateinamerika. Historischer Überblick.* Dans: *Conquista und Evangelisation* (Mainz, Grünewald 1992) 13-33.

Voir: Die Jesuitenmissionare ..., 21-22 et passim.

680 RIVAS ANDRÉS Victoriano S.I. *La aventura española en América. Pedro Menéndez de Avilés, la Compañía de Jesús en América.* (Edición privada y reducida). Gijón (Gráficas APEL) 1992 8⁰ 62.

681 VILLEGAS Juan S.I. *Contribución de los jesuitas a la evangelización de América Latina (1549-1767).* Dans: *Historia de la evangelización de América* (Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1992) 257-265.

682 ZAVALA Silvio. *Repaso histórico de la bula «Sublimis Deus» de Paulo III, en defensa de los Indios.* México (Universidad Iberoamericana) 1991 8⁰ 120.

Voir: Autores de la época hispánica: Diego de Avendaño, 45-47; Un autor del siglo XIX: Francisco Javier Hernáez, 49-67.

Argentine.

Voir nº 673.

683 ARENAS Patricia. *Antropología en la Argentina. El aporte de los científicos de habla alemana.* Buenos Aires (Institución cultural argentino-germana) 1991 8⁰ XVI-128.

Voir: Los germanos de la Compañía de Jesús: Anton Sepp, Florian Paucke, Martin Dobrizhoffer, 21-36.

684 CHIARAMONTE José Carlos. *La ilustración en el Río de la Plata. Cultura eclesiástica y cultura laica durante el Virreinato.* Buenos Aires (Puntosur editores) 1989 8⁰ 368. (= La ideología argentina).

Voir: La Compañía de Jesús ante la heterodoxia, 41-49.

685 MARTÍNEZ Carlos Aníbal – CÁCERES CANO Severo – ODSTRCIL Héctor. *Estado patrimonial de la Compañía de Jesús en San Miguel de Tucumán al 29 de mayo de 1768.* San Miguel de Tucumán 1992 4⁰ 35.

686 MARTÍNEZ MARTÍN Carmen. *La colaboración de la Iglesia en la organización de la gobernación del Tucumán (ss. XVI-XVIII).* Investigaciones y ensayos 40 (1990) 297-334.

A propos de la collaboration des jésuites voir pages 307-310.

687 ROVIRA Beatriz. *Arqueología histórica del conjunto jesuítico de Nuestra Señora de La Candelaria, provincia de Misiones.* Tesis en la Universidad Nacional de La Plata 1989.

Bolivie.

Voir nº 673.

688 MENACHO Antonio S.I. *Por tierras de Chiquitos. Los jesuitas en Santa Cruz y en las misiones de Chiquitos en los siglos 16 a 18.* San Javier (Imprenta «Sirena») 1991 8⁰ 144.

689 OCAMPO Julio S.I. *Crecimiento constante y vigor renovado del Apostolado de la oración en Bolivia.* Oración y servicio (1992) 383-389.

690 ROMERO ROMERO Catalina. *Tres bibliotecas jesuitas en pueblos de misión: Buenavista, Paila y Santa Rosa, en la región de Moxos.* Revista de Indias 52 (1992) 889-921.

691 STRACK Peter. *Vor Gott, Gemeinschaft und den Gästen. Funktionen und Wandel traditioneller Festsymbolik. Karwoche und Patronatsfest in den ehemaligen Jesuitenreduktionen von Chiquitos, Ostbolivien, von der Eroberung bis zur Gegenwart.* Bielefeld (Verlag für Regionalgeschichte) 1991 8° 416. (FDI Schriftenreihe 5).
Frente a Dios y los Pozokas. Las tradiciones culturales y sociales de las reducciones jesuíticas desde la conquista hasta el presente. Fiesta patronal y Semana santa en Chiquitos. Bielefeld (Verlag für Regionalgeschichte) 1992 4° 144.

Brésil.

Voir n° 549 678.

692 CURTIS Julio N. B. de. *O espaço urbano e a arquitetura produzida pelos Sete Povos das missões.* Dans: *A arquitetura no Rio Grande do Sul* (Porto Alegre, Mercado Alberto 1983) 27-57.

693 HANSEL José. *A pérola das reduções jesuíticas. Monografia de São Miguel.* 3ª edição. Porto Alegre (EST-Martins Livreiro) 1983 8° 224.

694 ITURRIOZ Jesús S.I. *Primeras «misiones» de jesuitas al Brasil (1549-1553).* Dans: *Los vascos y América* (Sevilla, Gela 1990) 226-229.

695 KERN Arno Álvarez. *Arqueologia histórica nas missões guaranis.* Anais do IX Simpósio nacional de estudos missioneiros (1991) 95-102.

696 LEAL Fernando Machado. *São Miguel das missões. Projetos de estabilização e conservação da igreja.* Revista do patrimônio histórico e artístico nacional 19 (1984) 71-96.

697 MAIA Pedro Américo S.I. *El compromiso con los pobres en Brasil.* Oración y servicio (1992) 335-346.

698 MAIA Pedro Américo S.I. *Crônica dos jesuítas do Brasil Centro-leste. Entre o sonho e a utopia, 1841-1991.* São Paulo (Edições Loyola) 1991 8° 344.

699 MIANULLI Domingos S.I. – MARQUES Maria Ornelia da Silveira. *SUPLECAV [= Supletivo del Collegio Antonio Vieira]: Una esperienza di educazione con lavoratori adulti.* Dans: *La pedagogia della Compagnia di Gesù* (n° 337) 391-398.

700 RUSCHEL Ruy R. *Localização da sede jesuítica da missão dos Patos.* Estudos leopoldenses 24 (1988) 47-83.

701 SALA Dalton. *Bandeirantes e jesuítas: imagética colonial.* Anais do IX Simpósio nacional de estudos missioneiros (1991) 42-49.

702 SANTOS Júlio Ricardo Quevedo dos. *As missões jesuítico-guaranis em tempo de despotismo esclarecido – século XVIII.* Anais do IX Simpósio nacional de estudos missioneiros (1991) 50-78.

703 SANTOS Maria Cristina dos. *Jesuítas e índios na sociedade missioneira: uma análise crítica da historiografia.* Estudos ibero-americanos 13 (1987) julho, 71-108.

704 SCHALLENBERGER Erneldo. *Povos índios e identidade nacional. O projeto missionário jesuítico e a política integradora de Pombal.* Anais do IX Simpósio nacional de estudos missioneiros (1991) 17-28.

705 SIMON Mário. *Os Sete Povos das missões. Trágica experiência.* Santo Ângelo, RS (Gráfica Editora Santo Antônio) 1984 8º 174.

706 SOUSA Rogério. *Manuel da Nóbrega y Antonio Vieira: «Brasil es nuestra empresa».* Dans: *Misioneros de la primera hora* (Madrid, Mundo negro 1990) 193-200.

«Il Brasile è la nostra impresa», P. Manuel da Nóbrega e P. Antonio Vieira. Dans: *I missionari della prima ora* (Bologna, EMI 1991) 195-203.

707 VAZ José Carlos de Lima S.I. *La devoción al Corazón de Jesús en la piedad popular [en Brasil].* Oración y servicio (1992) 325-334.

Canada.

708 BERTHIAUME Pierre. *Les «Relations» des jésuites. Nouvel avatar de «la légende dorée».* Dans: *Les figures de l'indien* (Montréal, Université de Québec à Montréal 1988) 139.

709 CAMPEAU Lucien S.I. *Monumenta Novae Franciae.* VI. *Recherche de la paix (1644-1646).* Roma (Institutum Hist. S.I.) Montréal (Éditions Bellarmin) 1992 8º 44*-806. (= Monumenta Hist. S.I. 144).

710 CHAUSSÉ Gilles S.I. *Les fils d'Ignace de Loyola au Canada français: trois siècles d'influence ouverte et cachée.* Dans: *Loyola y su tiempo* (nº 85) 563-578.

711 CHAUSSÉ Gilles S.I. *Les jésuites et le Canada français, 1842-1992.* Montréal (Province du Canada français) 1992 8º 32.

712 DELÂGE Dennys. *Les Iroquois chrétiens des «réductions» 1667-1770.* I. *Migration et rapports avec les Français.* II. *Rapports avec la Ligue iroquoise, les Britanniques et les autres nations autochtones.* Recherches amérindiennes au Québec 26 (1991) 1-2, 59-70; 3, 3-10.

713 MAGNUSON Roger. *Education in New France.* Montreal and Kingston (McGill-Queen's University Press) 1992 8º XII-224.

Voir: The Jesuits and the wilderness school, 16-41; Indian Seminaries, 42-63.

714 NAZAR David. *Anishinabe and Jesuit, 1840-1880: Nineteenth-century missiology on Manitoulin island.* Église et théologie 22 (1991) 157-176.

715 NEBEL Richard. *Die Huronenmission in Kanada nach den «Relations des jésuites de la Nouvelle-France (1632-1673)».* Bamberg 1991 8º 26. (= Kleine Beiträge zur europäischen Überseegeschichte 12).

716 POMEDLI Michael M. *Ethnophilosophical and ethnolinguistic perspectives on the Huron indian soul.* Lewiston (E. Mellen Press) 1991 8º XIV-180.

D'après des informations puisées la plupart aux sources jésuites.

717 POMEDLI Michael. *William Kurelek's Huronia mission paintings.* Lewiston (E. Mellen Press) 1991 8º XVIII-170. (= Canadian Studies 14).

718 WAKEFIELD Theodore D. *A view of the Great Lakes in 1648: A tribute to the Jesuit Relations.* Lifeline 46 (1992) 11-13 17.

Chili.

Voir nº 673.

719 BRAVO ACEVEDO Guillermo. *La empresa agrícola jesuita en Chile colonial: administración económica de haciendas y estancias.* Dans: *Agricultura, trabajo y sociedad en América Hispana* (Santiago, Universidad de Chile 1989) 61-89.

720 HANISCH Walter S.I. *Los jesuitas en San Felipe de Aconcagua, 1740-1767.* Anuario de historia de la Iglesia en Chile 8 (1990) 59-68.

721 HANISCH ESPÍNDOLA Walter S.I. *El latín en Chile.* Santiago (Fondo Andrés Bello) 1991 8º 176.

Voir: Obras latinas chilenas, 57-65 (dont la plus grande partie est des jésuites); El latín de los jesuitas expulsos, 69-70.

722 HANISCH Walter S.I. *Memorias sobre misiones jesuíticas de 1794-1795.* Historia 25 (1990) 103-159.

723 HANISCH ESPÍNDOLA Walter S.I. *Séneca y el senequismo en Chile durante la dominación española.* Semanas de estudios romanos 6 (1991) 77-91.

Dans le paragraphe: Séneca y el senequismo en Chile (82-89) parmi les auteurs étudiés: Alonso de Ovalle (85) et Diego de Rosales (86-87).

724 MANSILLA ALMONACID José D. *La misión jesuita de los indios chonos en San Felipe de Guar.* Puerto Montt (Aurora) 1991 8º 56. (= Publicaciones regionales 2).

725 MODIANO Ignacio. *Isusovačko graditeljsko iskustvo u misiji na otoku Chiloé u tijeku 17. i 18. stoljeća.* Dans: *Isusovci u Hrvata* (nº 429) 220-228.

Traduction: Expérience de construction des jésuites dans la mission de l'île Chiloé pendant les siècles XVIIᵉ et XVIIIᵉ.

726 MUÑOZ RIVERA Eduardo S.I. *Buena noticia en América [= El Apostolado de la oración en Chile].* Oración y servicio (1992) 391-396.

727 ROSALES Diego de S.I. *Seis misioneros en La Frontera Mapuche.* (Del libro IV de la Conquista espiritual del reino de Chile. Volumen I). Introducción, transcripción y notas de Gustavo VALDÉS BUNSTER. Temuco (Universidad de La Frontera) 1991 8º 362.

Dans l'introduction: La vida de Diego de Rosales, 9-17; Marco histórico de las misiones chilenas en la primera mitad del siglo XVII, 17-34. – Les 6 missionnaires sont: Alonso del Pozo (39-114), Juan del Pozo (115-189), Juan López Ruiz (191-263), Pedro de Torrelas (265-283), Francisco de Vargas [= Engelbert van den Berghe] (285-315), Juan de Moscoso (317-362).

Colombie.

Voir nº 673 678.

728 ACERO LÓPEZ Jorge Eduardo S.I. *Mensajeros del amor de Cristo en Colombia.* Oración y servicio (1992) 351-361.

729 BERNAL RESTREPO Sergio S.I. *I grandi principi della spiritualità ignaziana nel processo di educazione personalizzante [in Colombia].* Dans: *La pedagogia della Compagnia di Gesù* (nº 337) 325-335.

730 BRICEÑO JÁUREGUI Manuel S.I. *La prelección como elemento metodológico en la enseñanza de las humanidades en los colegios jesuíticos neogranadinos (s. XVII-XVIII).* Dans: *La pedagogía jesuítica en Venezuela.* II (San Cristóbal, Universidad Católica del Táchira 1991) 589-698.

731 DEL REY FAJARDO José S.I. *La presencia científica de la Universidad Javeriana en la Orinoquia (1625-1767)*. Theologica xaveriana 42 (1992) 331-360.

732 PACHECO Juan Manuel S.I. *La Universidad Javeriana de Santafé de Bogotá durante la época colonial.* Dans: *La pedagogía jesuítica en Venezuela.* I (San Cristóbal, Universidad Católica del Táchira 1991) 77-173.

Dominicaine, République.

733 SÁEZ José Luis S.I. *Universidad Real y Pontificia Santiago de la Paz y de Gorjón en la Isla Española (1747-1767)*. Dans: *La pedagogía jesuítica en Venezuela.* I (San Cristóbal, Universidad Católica del Táchira 1991) 175-224.

El Salvador.

734 GÓMEZ DÍEZ Francisco Javier. *El reformismo jesuítico en Centroamérica: La revista «ECA» en los años de la guerra fría (1946-1965)*. Suplemento de Anuario de estudios americanos 49 (1992) 85-105.

735 PERKELL Jeff. *El Salvador: a tre anni dalla strage.* Popoli (1992) 11, 6-10.

736 SOBRINO Jon S.I. *The martyred Salvadorian Jesuits: Why?* Theology Digest 39 (1992) 38-43.

Cf. AHSI 61 (1992) nº 990.

737 *Towards a society that serves its people: The intellectual contributions of El Salvador's murdered Jesuits.* Edited by John HASSETT and Hugh LACEY. Washington, D.C. (Georgetown University Press) 1991 8º XVI-406.
The publications of Ignacio Ellacuría, 373-382.
The publications of Ignacio Martín-Baró, 383-389.
The publications of Segundo Montes, 390-394.

Équateur.

Voir nº 673.

738 G[ONZÁLEZ] DE DURANA José S.I. *Ecuador. «La república del Sagrado Corazón de Jesús»*. Oración y servicio (1992) 319-323.

739 HENKEL Willi O.M.I. *La missione dell'oriente ecuadoriano secondo il Concilio provinciale II di Quito (1869)*. Dans: *Ecclesiae memoria. Miscellanea Josef Metzler* (Roma, Herder 1991) 431-441.

États-Unis.

740 BOLY Craig S. S.I. *Jesuits in profile. Alive and well in the U. S.* Chicago (Loyola University Press) 1992 8º x-190.

741 CASASSA Michele S.I. *Gesuiti liguri missionari in California, Montagne Rocciose, Alaska, 1855-1909*. Quaderni franzoniani 5 (1992) 2, 93-100.

742 COSTELLO Charles P. S.I. *Jesuit schools in the United States.* Dans: *La pedagogia della Compagnia di Gesù* (nº 337) 313-323.

743 FLANAGAN Joseph S.I. *The Jesuit University as a counter-culture.* Method 10 (1992) 127-145.

744 GRADIE Charlotte Mary. *Jesuit missions in Spanish North America, 1566-1623.* Dissertation at the University of Connecticut, Storrs 1990.

745 GRUENBERG Gladys W. *The American Jesuit contribution to social action and social order after «Rerum novarum».* Review of Social Economy 49 (1991) 432-541.

746 LEAHY William P. S.I. *American Jesuits and the social apostolate: the origins and early years of the Institute of Social Order.* Mid-America 73 (1991) 227-241.

747 MACDONNELL Joseph F. S.I. *Chronicles of Fairfield University. Our Ignatian heritage, who needs it?* Fairfield, Conn. 1992 8⁰ 22.

748 MCDONOUGH Peter. *Men astutely trained. A history of the Jesuits in the American century.* New York (Free Press – Macmillan) 1992 8⁰ XXII-616.

749 MCSHANE Joseph S.I. *A survey of the history of the Jesuit Labor Schools in New York: An American social gospel in action.* Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia 102 (1991) 37-64.

750 O'CALLAGHAN John J. S.I. *Social concern and the Jesuit university today.* Dans: *With thanks and hope* (Chicago, Loyola University 1992) 59-78.

751 STEKELENBURG H. van. *Landverhuizing als regional verschijnsel. Van Noord-Brabant naar Noord-Amerika, 1820-1880.* Tilburg (Stichting Zuidelijk Historisch Contact) 1991 8⁰ XXXVI-292.

Voir: De jezuïeten, 45-61.

752 TETLOW Joseph A. S.I. *Jesuit universities in American culture.* Dans: *With thanks and hope* (Chicago, Loyola University 1992) 27-43.

Mexique.

Voir nº 673.

753 BINKOVÁ Simona. *La población indígena del noreste de México y el empeño civilizador en los relatos de los jesuitas bohémicos (siglos XVII-XVIII).* Suplemento de Anuario de estudios americanos, Sección historiografía y bibliografía 48 (1991) 2, 119-122.

754 DEL BARCO Miguel S.I. *Historia natural de la antigua California.* [Edición, introducción y notas de] Miguel LEÓN PORTILLA. Madrid (Historia 16) 1989 8⁰ 320. (= Crónica de América 53).

755 KAŠPAR Oldrich. *Materiales bohémicos en la biblioteca del colegio jesuita San Pedro y San Pablo de México.* Suplemento de Anuario de estudios americanos, Sección historiografía y bibliografía 48 (1991) 2, 115-118.

756 KONRAD Hermann W. *Una hacienda de los jesuitas en el México colonial. Santa Lucía, 1576-1767.* México (Fondo de cultura económica) 1989 8⁰ 436. (= Sección de obras de historia).

757 MARINI Mario – SCHEMBRI Salvatore. *Missionari italiani in Mexico.* Roma (Edizioni Dehoniane) 1991 8⁰ 240.

Voir: La missione di Sinaloa [Pietro Gravina, Tommaso Basile, Francesco Olignano], 53-65; La missione dei Chínipas [Pietro Castini, Giulio Pasquali], 67-81; Gesuiti nella Bassa Tarahumara; Rivolte indigene [Giacomo Antonio Basile, Nicola Prato, Fernando Pecoro, Giovanni Battista Zappa], 83-140; L'epoca missionaria del P. Eusebio Francesco Kino, 141-170; La conquista cristiana della California [Gian Maria Salvaterra, Francesco Maria Piccolo], 171-194.

Paraguay.

Voir nº 75 673 678.

758 ARTEAGA José Javier. *Die Pastoral der Jesuiten in den Reduktionen Paraguays. Untersuchung über die Pastoral der Jesuiten, ihre Ziele und Methoden in den Reduktionen Paraguays zwischen 1700 und 1767.* Diplomarbeit an der Philosophisch-Theologische Hochschule der Franziskaner und Kapuziner, Münster 1990.

759 BECKER Ítala Irene Basile. *Lideranças indígenas no comerço das reduções jesuíticas de província do Paraguay.* Pesquisas, Antropologia 47 (1992) 1-198.

760 BOSI Francesco. *Le «reducciones» nel Paraguay.* Dimensioni dello sviluppo 8 (1991) 4, 83-91.

761 BRUNO Cayetano S.D.B. *Las reducciones jesuíticas de indios guaraníes (1609-1818).* Rosario (Ediciones «Didascalia») 1991 8º 176.

762 CAMIÑA Ángel S.I. *La música en las reducciones jesuíticas.* Dans: D. Zipoli. *Música de las reducciones* (nº 1832) 7-9.

763 CARBONELL DE MASY Rafael S.I. *Estrategias de desarrollo rural en los pueblos guaraníes (1609-1767).* Barcelona (A. Bosch) 1992 8º XXII-512. (= Colección Economía Quinto Centenario).

764 CARBONELL DE MASY Rafael S.I. *La propiedad comunitaria en las reducciones guaraníes.* ICADE 26 (1992) 103-127.

765 CARRERA Francisco. *Las reducciones como método misionero para la defensa y promoción de los indígenas.* Dans: *Misioneros de la primera hora* (Madrid, Mundo negro 1990) 237-248.

Le «reducciones» come metodo missionario per la difesa e la promozione degli indigeni. Dans: *I missionari della prima ora* (Bologna, EMI 1991) 241-252.

766 CHIAPPERO Rubén Osvaldo. *Capítulos indianos. Aproximación a símbolos del arte hispanoamericano.* Santa Fe (Amaltea) 1991 8º 145.

Voir: Los jesuitas entre el pueblo guaraní, 84-88; La iglesia de San Ignacio Miní, 89-105; La fachada de la iglesia de la Compañía de Santa Fe, 125-134.

767 DECHMANN Eliane Cristina. *O imaginário dos séculos XVI e XVII: suas manifestações e alterações na prática missionária jesuítica.* Anais do IX Simpósio nacional de estudos missioneiros (1991) 124-127.

Résumé de sa dissertation.

768 DURÁN ESTRANGÓ Margarita. *The Reductions.* Dans: *The Church in Latin America, 1492-1992* (Tunbridge Wells, Kent, Burns and Oates 1992) 351-362.

769 FALCADE Ivanira – CACHI Luiz Carlos. *Uma (re)visão da cartografia missioneira, séculos XVII e XVIII. Primeiros resultados.* Anais do IX Simpósio nacional de estudos missioneiros (1991) 156-161.

770 FREITAS María Carmelita de F.I. *Die «Geistliche Eroberung». Zwei Wege der Evangelisierung.* Dans: *Conquista und Evangelisation* (Mainz, Grünewald 1992) 35-58.

Voir: Das missionarische Modell der Reduktionen, 56-57.

771 GÁLVEZ Lucía. *Jesuitas y guaraníes. El encuentro de dos mundos.* Todo es historia (1989) febrero, 6-43.

772 HAUBERT Maxime. *La vida cotidiana de los indios y jesuitas en las misiones del Paraguay*. Madrid (Ed. Temas de hoy) 1991 8º 336. (= Colección Historia 11).
Traduction du livre signalé dans AHSI 57 (1988) nº 460.

773 HERNÁNDEZ Prócoro. *Els catalans a les reduccions jesuítiques del Paraguai*. Dans son: *Els catalans i el món indígena americà* (Barcelona, Generalitat de Catalunya 1992) 53-70.

774 LACOMBE Robert. *La flûte et l'utopie. (Pouvoir et choc des cultures dans les missions jésuites d'Amérique du Sud)*. Ethnographie 85 (1989) 113-135.
Cf. AHSI 60 (1991) nº 694.

775 McNASPY Clemente S.I. *El estado musical de las reducciones*. Dans: D. Zipoli. *Música de las reducciones* (nº 1832) 10-11.
Cf. AHSI 57 (1988) nº 467.

776 MAEDER Ernesto J. A. *El conflicto entre charrúas y guaraníes de 1700: Una disputa por el espacio oriental de las misiones*. ICADE 26 (1992) 129-144.

777 MAEDER Ernesto J. A. y BOLSI Alfredo S. C. *La población guaraní de las misiones jesuíticas. Evolución y características (1671-1767)*. Corrientes (Instituto de investigaciones geohistóricas) 1983 8º 46. (= Cuadernos de geohistoria regional 4).

778 MARTINI Mónica Patricia. *Imagen del diablo en las reducciones guaraníes*. Investigaciones y ensayos 40 (1990) 335-360.

779 MELIÀ Bartomeu S.I. *El Guaraní: experiencia religiosa*. Asunción (CEDUC – CEPAS) 1991 8º 128. (= Biblioteca paraguaya de antropología 13).
Voir: El lenguage de sueños y visiones en la reducción del guaraní, 101-117.

780 MELIÀ Bartomeu S.I. *Und die Utopie fand ihren Ort ... Die jesuitischen Guaraní-Reduktionen von Paraguay*. Dans: *Conquista und Evangelisation* (Mainz, Grünewald 1992) 413-429.

781 RUIZ DE MONTOYA Antonio. *Amor al indio. Evangelización 500 años*. Lima (Eapsa) 1992 8º 246.
C'est l'ouvrage «La conquista espiritual ...» sous un autre titre, cf. AHSI 60 (1991) nº 707.

782 SALA Dalton. *Artes plásticas nas reduções. Alguns aspectos teóricos*. Anais do IX Simpósio nacional de estudos missioneiros (1991) 79-82.

783 SALVATORI Nicoletta. *Paraguay: l'utopia infranta dei gesuiti*. Airone (1992) luglio, 64-77.

784 SCHATZ Klaus S.I. *Der «Jesuitenstaat» im Spiegel der Berichte deutscher Jesuitenmissionäre*. Frankfurt/M. (Sankt Georgen) 1992 8º 26.

785 STEIL Klaus-Dieter. *Die Reduktionen. Gottes Reich in Südamerika*. SAKA Informationen 17 (1992) 133-136.

786 STORNI Hugo S.I. VERTSE Márta. *A latin-amerikai redukciók*. Távlatok 2 (1992) 504-508.
Résumé de l'article signalé dans AHSI 55 (1986) nº 402.

787 STUMPO Mario. *L'orologio calpestato. L'epopea della repubblica gesuitica del Sudamerica*. Chieti (Solfanelli) 1992 8º 92.

788 ÜBELMESSER Josef S.I. *Der Jesuitenstaat von Paraguay. Neues Leben in den Ruinen.* Die katholischen Missionen 111 (1992) 189-193.

Pérou.

Voir n° 526 673 678.

789 GONZÁLEZ CALLIZO Antonio S.I. *La promesa y los catequistas en las montañas del Perú: una experiencia pastoral creativa.* Oración y servicio (1992) 371-382.

790 NIETO VÉLEZ Armando S.I. *La primera evangelización en el Perú. Hechos y personajes.* Lima (Vida y espiritualidad) 1992 8° 160.

Voir: José de Acosta, 21-23; Los jesuitas y la primera evangelización, 55-75; El Padre José de Acosta y su comprensión del mundo indígena, 81-94; Un misionero limeño: Antonio Ruiz de Montoya, 139-142; Francisco del Castillo, misionero popular de Lima, 143-157.

791 SÁNCHEZ–ARJONA Rodrigo S.I. *La predicación y la prensa en el Apostolado de la oración en el Perú.* Oración y servicio (1992) 363-369.

Uruguay.

792 GONZÁLEZ RISSOTTO Luis Rodolfo y RODRÍGUEZ VARESE Susana T. *Las reducciones franciscanas y jesuíticas en la Banda Oriental del Uruguay.* Folia histórica del Nordeste 10 (1991) 25-45.

793 VILLEGAS Juan S.I. *La educación en la Banda Oriental.* Montevideo 1989 8° 50.

Voir: El colegio de los jesuitas, 15-19; La sucesión del colegio de los jesuitas, 24-32.

Vénézuéla.

Voir n° 673.

794 CARÍAS Rafael S.I. *Los jesuitas en Venezuela: 75 años de actividad (1916-1991).* Sic 54 (1991) 112-116.

795 DEL REY FAJARDO José S.I. *Los colegios jesuíticos en Venezuela y sus hombres (1628-1767).* Dans: *La pedagogía jesuítica en Venezuela.* II (San Cristóbal, Universidad Católica del Táchira 1991) 7-426.

796 SAMUDIO A., Edda O. *La fundación de los colegios de la Compañía de Jesús en la provincia de Venezuela. Dotación de un patrimonio.* Dans: *La pedagogía jesuítica en Venezuela.* II (San Cristóbal, Universidad Católica del Táchira 1991) 503-588.

C. ASIE.

797 GO Jenny H. *Inculturation of St. Ignatius' pedagogy. Experiences of permanent formation in East Asia.* Dans: *La pedagogia della Compagnia di Gesù* (n° 337) 399-425.

798 *Jesuit profiles. Some eminent Jesuits of South Asia.* Edited by V. Lawrence SUNDARAM S.I. Anand (Gujarat Sahitya Prakash) 1991 8° 420.

Contient 45 profils des jésuites de la nouvelle Compagnie. Ils sont signalés à leur place.

799 TAFT Robert S.I. *The Jesuit apostolate in the Christian East.* An interview with ... Diakonia 24 (1991) 45-78.

Chine.

Voir n⁰ 499 538.

800 *Companions of Christ in China.* Collectanea theologica Universitatis Fujen 22 (1990) 263-278 377-393; 23 (1991) 253-269 353-367 (en chinois).

Brèves notes biographiques de missionnaires célèbres.

801 CORRADINI Piero. *La fine delle prime missioni cattoliche a Pechino.* Rivista degli studi orientali 64 (1990) 301-315.

802 DI FIORE Giacomo. *La legazione Mezzabarba in Cina (1720-1721).* Napoli (Istituto Universitario Orientale) 1989 8⁰ 472. (= Collana «Matteo Ripa» 7).

Voir: La missione del gesuita Provana a Roma, 25-30; La messa in stato d'accusa dei gesuiti, 117-130.

803 DURAND Antoine. *Restitution des palais européens du Yuanmingyuan.* Arts asiatiques 43 (1988) 123-133.

804 GILD-BOHNE Gerlinde. *Das Lü Lü Zheng Yi Xubian. Ein Jesuitentraktat über die europäische Notation in China 1713.* Göttingen (Edition Re) 1991 8⁰ 206. (= Orbis musicarum 8).

805 GOLVERS N. *Scientific literature in Latin by the Jesuits in XVIIth-century China.* Revista de la Academia Colombiana de ciencias exactas, físicas y naturales 18 (1992) 389-402.

Traduction de l'article signalé dans AHSI 61 (1992) n⁰ 1063.

806 LI Jian-jun. *«Lettres édifiantes et curieuses» de la Chine. De l'édification à la propagande.* Dissertation at Harvard University, Cambridge, Mass. 1990 4⁰ 266.

807 LUNDBAEK Knud. *T. S. Bayer et les jésuites.* Dans: *Actes du IVᵉ Colloque international de sinologie* (Paris – Hong Kong, Institut Ricci 1991) 228-236.

808 PUHL Stephan. *Zu den Gründen für das Scheitern der Chinamission der Jesuiten im 17./18. Jahrhundert.* Verbum SVD 32 (1991) 409-444.

809 RIPA Matteo. *Giornale (1705-1724).* Introduzione, testo critico e note di Michele FATICA. Vol. I *(1705-1711).* Napoli (Istituto Universitario Orientale) 1991 8⁰ CLXX-303. (= Collana «Matteo Ripa» 9).

Dans l'introduction: Stralci del Diario e di altri scritti del Ripa nei «Mémoires historiques sur les affaires des jésuites avec le Saint-Siège» dell'abate Platel, LXXIII-LXXXV; Il «Giornale» e i «Mémoires de la Congrégation de la Mission»: tensione tra gesuiti e lazzaristi, LXXXV-CXIII.

810 *100 Roman documents concerning the Chinese rites controversy (1645-1941).* Translations by Donald F. ST.SURE S.I. Edited with introductions and summaries by Ray R. NOLL. San Francisco (Ricci Institute for Chinese-Western cultural history) 1992 4⁰ XX-94. (= Studies in Chinese-Western cultural history 1).

811 ROSNER Erhard. *Le développement de la terminologie médicale moderne en Chine.* Dans: *Actes du IVᵉ Colloque international de sinologie* (Paris – Hong Kong, Institut Ricci 1991) 274-283.

Sur l'influence des missionnaires jésuites: Johannes Schreck, Giacomo Rho et Dominique Parrenin, voir: 274-283.

812 RUIZ DE MEDINA Juan S.I. *Los orígenes de las misiones agustinianas en China a partir de Macao.* Dans: *Agustinos en América y Filipinas* (Valladolid-Madrid 1990) 827-859.

Les augustins ont eu souvent des relations et vicissitudes avec les jésuites pendant cette période de leur histoire.

813 SHOUWEI Hu. *Chinese reaction to the spread of scientific knowledge in China by western missionaries.* Dans *Rencontre interculturelle et relations entre Églises locales* (Louvain-la-Neuve 1991) 1-8.

Traite de Ricci et Verbiest.

814 STANDAERT Nicolas S.I. *Inculturation and Chinese-Christian contacts in the late Ming and early Qing.* Ching Feng 34 (1991) 209-227.

A noter la note 1: This analysis is based upon «Bibliography of the Jesuit mission in China (ca. 1582 – ca. 1663)», compiled by E. Zürcher, N. Standaert, A. Dudink, at the Sinological Institute of the Leiden University. This bibliography includes more than nine hundred references in western languages.

Cf. n⁰ 817.

815 YAZAWA Toshihiko. *Peking shi tenshudō monogatari. Mō hitotsu no Peking annaiki.* Tōkyō (Hiraga) 1987 8⁰ 404.

Traduction: Histoire des quatre églises de Pékin. Un guide touristique d'un autre genre. Sur les églises du temps des jésuites, voir: 1-91.

816 YAZAWA Toshihiko. *Seiyōjin no mita Chūgoku hōtei.* Tōkyō (Tōhō) 1992 8⁰ 230.

Traduction: Comment les occidentaux ont vu les empereurs de Chine. – Utilise surtout les rapports des jésuites du XVIᵉ au XVIIIᵉ siècle.

817 ZÜRCHER Erik, STANDAERT Nicolas S.I., DUDINK Adrianus. *Bibliography of the Jesuit mission in China ca. 1580 – ca. 1680.* Leiden (Secretariat, Centre of non-Western studies, Leiden University) 1991 8⁰ 136.

Géorgie.

818 POGGI Vincenzo S.I. *Iezuit'ebi da Sakartvelo.* Macne (1991) 2, 71-81.

Traduction: Les jésuites et la Géorgie [1612-1920].

Indes.

819 CORREIA-AFONSO John S.I. *Jesuit drama in sixteenth century Malabar.* Dans: *Estudos portugueses. Homenagem a Luciana Stegagno Picchio.* II (Lisboa, Difusão Editorial 1991) 225-232.

820 DUSAUSOIT Xavier. *La mission du Bengale. De Calcutta à l'Himalaya.* Dans: *Jésuites belges* (n⁰ 418) 177-181.

821 HEREDIA Rudolf C. S.I. *Opening the door: the Jesuit missionary contribution to dialogue.* Indica 29 (1992) 19-36.

822 IRUDAYARAJ M. S.I. *Doing the Spiritual Exercises in India.* Dans: *The practice of love* (Anand, Gujarat Sahitya Prakash 1991) 251-301.

823 *Jesuits in India: in historical perspective.* Edited by Teotónio R. DE SOUZA S.I., Charles J. BORGES S.I. Macau (Instituto Cultural de Macau, Xavier Center of historical research) 1992 8⁰ 416. (= Jesuítas na Ásia 1).

SHIRODKAR P. P. *Records on Jesuits in Goa archives,* 21-33.

DE SOUZA Teotónio R. S.I. *Why Cuncolim martyrs? – An historical reassessment*, 35-47.

SHASTRY B. S. *Marquês de Pombal and the Jesuits of Goa (as reflected in the documents of the Goa archives)*, 49-59.

BORGES Charles J. S.I. *Racial tensions of the Society of Jesus in India before 1759*, 61-71.

CORREIA-AFONSO John S.I. *Ignatius and Indian Jesuit vocations*, 73-82.

SILVA Anthony da S.I. *SJ recruits in India: patterns, questions and implications of recruitment, 1978-1988*, 83-98.

KUNNUNKAL Thomas V. S.I. *Jesuit education in India today and tomorrow*, 99-111.

D'SAMI Bernard. *Jesuit influence on the college youth in the context of social involvement*, 113-122.

D'MELLO Maryann Lobo. *Laywoman collaborator's impressions of Jesuit education and communications*, 123-134.

HEREDIA Rudolf C. S.I. *Conversion and confrontation: issues and concerns in the Talasari mission*, 135-155.

FERNANDES Walter S.I. *Jesuit contribution to social change in India (16th to 20th century)*, 157-193.

ALMEIDA Matthew S.I. *Jesuit contribution to Indian languages*, 195-208.

AMALADASS Anand S.I. *Jesuits and Sanskrit studies*, 209-234.

STAFFNER Hans S.I. *Jesuit contribution to dialogue with non-Christians in India*, 235-252.

LOBO Crispino S.I. *The Social Centre: an experiment in advocacy*, 253-274.

CUTINHA Robert S.I. *JRS: with the people without a planet*, 275-290.

BALAGUER Melchior S.I. *Three Jesuits in modern India who left a mark*, 291-305.

Father Constant Lievens, 293-296; Fr. Henry Heras, 297-300; Fr. Jerome D'Souza, 301-304.

ROSARIO Joseph S.I. *Jesuits as represented in the national press*, 307-328.

SUNDARAM Lawrence. *The impact of Jesuit spirituality on the Church in India*, 329-350.

824 NAIK Gregory S.I. *Jesuit schools in India*. Dans: *La pedagogia della Compagnia di Gesù* (n⁰ 337) 293-311.

825 VADAKKEKARA Benedict. *Capuchins in the Bombay-Poona vicariates: their entrance and exit (1854-1858)*. Collectanea franciscana 62 (1992) 249-294.

Voir: Bombay to Capuchins and Poona to Jesuits (1854), 262-273; Bombay to Jesuits and Poona to Capuchins (1875), 273-281; Bombay and Poona to Jesuits (1858), 281-288.

826 VALIGNANO Alessandro S.I. *Higashi Indo ni okeru Jesuskai no kigen to shinpo no rekishi*. Traduction [de l'édition de Josef WICKI S.I. (1944)] par IWATANI Jūnirō. Kirishitan Kenkyū 27 (1987) 157-207; 28 (1988) 315-443 (inachevé).

Cf. AHSI 14 (1945) n⁰ 120.

Indonésie.

827 *Harta dan surga. Periarahan Jesuit dalam Gereja dan Bangsa Indonesia modern*. Editor: A BUDI SUSANTO S.I. Yogyakarta (Penerbit Kanisius) 1990 8⁰ 340.

Traduction: Trésor et ciel. Pèlerinage des jésuites dans l'Église et la Nation Indonésienne moderne.

828 JACOBS Hubert S.I. *The insular kingdom of Siau under Portuguese and Spanish impact*. Dans: *Region and regional developments in the Malay-Indonesian world* (Wiesbaden, O, Harrassowitz 1992) 33-43.

Surtout d'après les sources des missions jésuites publiées par l'auteur dans ses «Monumenta malucensia» I-III.

Japon.

Voir n° 662.

829 *Jesuit letters concerning Japan*. Volume I (Part I). A publication by the Historiographical Institute (Shiryō Hensan-jo), the University of Tokyo and published simultaneously with the series of original texts. Tokyo (Yoshida Printing) 1991 8° 262. (= Nihon kankei kaigai shiryō: Historical documents in foreign language relating to Japan (Japanese translation) Section III).

830 OBARA Satoru S.I. *Jesuit education in the «Kirishitan» period. Francis Xavier's longing for a «College in the Capital»*. Tokyo (Kirishitan Bunko, Sophia University) 1989 8° 30.

831 PITTAU Giuseppe S.I. *Il sistema scolastico giapponese e le scuole della Compagnia di Gesù in Giappone*. Dans: *La pedagogia della Compagnia di Gesù* (n° 337) 273-291.

832 TEMPERINI Aldo. *Quattrocento anni fa: I primi «ambasciatori» giapponesi in Piazza San Marco*. Humanitas 40 (1985) 927-936.

833 VOLPE Angela. *I Kakuri*. Reggio Emilia (Edizioni Une Way) [1992] 8° 126.

Voir: La missione in Giappone da Francesco Saverio a Bernard Petitjean, 19-32.

834 YANAGIDA Toshio. *Filipinjin no Speinkei Jesuskaishi to Nippon fukyō shikō (1581-1586)*. Kirishitan Kenkyū 28 (1988) 3-59 (inachevé).

Traduction: Les jésuites espagnols des Philippines et leur intention missionnaire pour le Japon.

Liban.

Voir n° 499.

835 DACCACHE Salim S.I. *L'enseignement jésuite au Liban*. Dans: *La pedagogia della Compagnia di Gesù* (n° 337) 427-431.

836 FERNÁNDEZ Paz. *Árabe e Islam en las Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beirut), 1906-1984*. Madrid (Instituto de cooperación con el mundo árabe) 1991 8° 64. (= Cuadernos de la Biblioteca Islámica «Félix María Pareja» 46).

837 KURI Sami S.I. *Une histoire du Liban à travers les archives des jésuites, 1846-1862*. Beyrouth (Dar El-Machreq) 1991 8° 436.

Philippines.

838 ARCILLA José S. S.I. *The Jesuits in Mindanao, Philippines*. Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 48 (1992) 55-69.

839 ARCILLA José S. S.I. *Two Jesuit letters from Mindanao.* Philippine Studies 40 (1992) 219-225.

840 BURTON John W. *The Jesuit letters of Mindanao.* Kinaadman 14 (1992) 1-17.

841 ROCHE Joseph L. S.I. *The Ignatian vision and Philippine catechesis.* Landas 5 (1991) 143-176.

842 WEE Salvador S.I. *Jottings for a history of the Ateneo de Zamboanga.* Kinaadman 14 (1992) 161-165.

D. AFRIQUE.

843 ABÉCASSIS Frédéric. *Une certaine idée de la nation. Le collège de la Sainte-Famille et l'Égypte nassérienne, 1949-1962.* Dans: *Itinéraires d'Égypte* (Le Caire, Institut français d'archéologie orientale 1992) 249-272.

844 CARMODY Brendan P. S.I. *Conversion and Jesuit schooling in Zambia.* Leiden (E. J. Brill) 1992 8º xxx-180. (= Studies in Christian mission 4).

845 CORREIA Francisco Augusto da Cruz S.I. *O método missionário dos jesuítas em Moçambique, 1881-1910. Um contributo para a história da missão da Zambézia.* Braga (Livraria A.I.) 1992 8º 472.

846 DUSAUSOIT Xavier. *La mission du Kwango. Un royaume en Afrique.* Dans: *Jésuites belges* (nº 418) 169-176.

847 GONÇALVES Nuno da Silva S.I. *Inácio de Loiola, D. João III e a missão da Etiópia.* Brotéria 134 (1992) 497-510.

848 MAYEUR Catherine. *Le collège de la Sainte-Famille (1879-1919): un établissement français et catholique au Caire.* Mémoire de maîtrise présenté à l'Université de Paris IV-Sorbonne 1985.

849 MAYEUR Catherine. *Le collège de la Sainte-Famille dans la société égyptienne (1879-1919).* Annales islamologiques 23 (1987) 117-130.

850 MAYEUR Catherine. *Un collège jésuite face à la société multiconfessionnelle égyptienne: La Sainte-Famille du Caire (1879-1919).* Revue d'histoire de l'Église de France 78 (1992) 265-286.

851 MICHEL Jean-Claude S.I. *Éducation ignatienne et situations africaines.* Dans: *La pedagogia della Compagnia di Gesù* (nº 337) 341-379.

852 RAKOTONDRABE Modeste. *Aspects de l'histoire de l'inculturation à Madagascar.* Aspects du christianisme à Madagascar 4 (1992) 339-363.

Voir: La mission des jésuites sur les hauts-plateaux (Deuxième moitié du 19e siècle), 347-353.

853 *A souvenir of the centenary of Loyola mission Chishawasha (1892-1992).* Chishawasha 1992 8º 32.

III. LES PERSONNES.

Dictionnaires.

854 Dictionnaire de biographie française 18, fasc. 106 (1992).
Duclos P. S.I. *Joubert, Joseph,* 819; *Jouen, Louis,* 830-831; *Joüon, Paul,* 855; *Jousse, Marcel,* 893-894; *Jouvancy, Joseph de,* 900; *Jouve, Joseph,* 902; *Judde, Claude,* 956; *Jullien, Michel,* 1016-1017.

855 Dictionnaire de spiritualité 16, fasc. 102-103 (1992).
Duclos Paul S.I. *Valdory, Claude,* 132-134; *Valuy, Benoît,* 221-222; *Varin, Joseph,* 287-290; *Vatier, Antoine,* 304-305; *Vaubert, Luc,* 305-308.
Boland André S.I. *Valensin, Albert,* 134-141; *Valensin, Auguste,* 141-146.
Colpo Mario S.I. *Valentino, Antoine,* 157-158.
Becker Constantin S.I. *Van Acken, Bernard,* 226-227.
Andriessen Jos S.I. *Van den Abeele, Charles,* 230-233; *Van Lyere, Adrianus,* 269-270.
Guillet Jacques S.I. *Varillon, François,* 285-287.
Holt Geoffrey S.I. *Vaughan, Bernard,* 331-333.
Mellinato Giuseppe S.I. *Veggi, Pierre-Louis,* 342-343; *Velati, Jean-Baptiste,* 359-360.
Tihon Henri S.I. *Veken, François van der,* 353-354; *Verbeke, Charles,* 392-394; *Vercruysse, Bruno,* 394-395; *Vermeersch, Arthur,* 453-457.

856 Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques 24, fasc. 141-142 (1992).
Hambye E. R. S.I. *Hoffmann, Johann Baptist,* 770-772; *Honoré, Désiré,* 1045-1046; *Hosten, Henri,* 1245-1248; *Houpert, Joseph Christoph,* 1275-1276. *Hofmann, Georg,* 777-778.
Szilas L. S.I. *Hofmann, Michael,* 779-780; *Hofstaeter, Felix Franz,* 782-783; *Holl, Franz Xaver,* 848; *Holzeisen, Anton,* 916-917; *Horst, Hermann,* 1168-1169; *Horváth, János,* 1186-1187.
Aubert R. *Holaind, René,* 833-834; *Hoppner, Isidor,* 1092; *Horion, Jean de,* 1118; *Hossche, Sidronius,* 1234-1235; *Hoste, Paul,* 1242; *Houcke, Charles van,* 1264.
Pirotte J. *Holdermann, Jean-Baptiste,* 839-840; *Hoppe, Johann,* 1094; *Hostel, Lambert,* 1244-1245.
Holt T. G. S.I. *Holland, Guy ou George,* 850; *Holland, B. Thomas,* 852-853; *Holt, William,* 882; *Holtby, Richard,* 883.
Duclos P. S.I. *Holstein, Henri,* 874.
Borkowska U. *Hołubowicz, Józef Wiktor,* 887; *Hostunsky, Baltazar,* 1249-1250.
Hermans M. S.I. *Holvoet, Jean-Baptiste,* 887-889.
Aveling J. C. H. *Hormasa, Raymond,* 1120-1121; *Hoskins, Anthony,* 1196-1197; *Hothersall, William,* 1251-1252.

857 Polski Słownik Biograficzny 33 (1992).
Darowski Roman S.I. *Rudzki, Andrzej,* 45-46.
Grzebień Ludwik S.I. *Rutka, Teofil,* 203-204; *Rydzewski, Wawrzyniec,* 446-447; *Ryłło, Maksymilian Stanisław,* 504-506; *Rywocki, Jan,* 593-595; *Rzączyński, Gabriel,* 613-615.

Abad Diego José 1727-1779.

858 Diego José Abad. *Dissertatio ludicro-seria.* Introduction, Latin text, translation and notes by Arnold L. Kerson. Humanistica lovaniensia 40 (1991) 357-422.

Acosta José de 1540-1600.

Voir nº 670 673 790.

859 José de Acosta. *De procuranda indorum salute. L'evangelizzazione degli indios: problemi e metodi.* [A cura di Armido Rizzi]. Futuro dell'uomo 19 (1992) 2, 69-88.

860 Ballán Romeo. *José de Acosta, un clásico de la misionología.* Dans: *Misioneros de la primera hora* (Madrid, Mundo negro 1990) 267-268.
José de Acosta, un classico della missionologia. Dans: *I missionari della prima ora* (Bologna, EMI 1991) 270-271.

861 Figallo Pérez Luisa J. *El cronista de Indias José de Acosta S.I. y Sanlúcar de Barrameda.* Dans: *Sanlúcar y el Nuevo Mundo* (Sanlúcar de Barrameda, Patronato Municipal para la conmemoración del V Centenario 1990) 45-50.
Lettre du P. J. de Acosta écrite le 1er juin 1571 de Sanlúcar à S. François de Borja.

862 Tineo Primitivo. *Los concilios limenses en la evangelización latinoamericana.* Pamplona (Ediciones Universidad de Navarra) 1990 8º 562.
«El mayor defensor de todo cuanto se había hecho en el Concilio fue Santo Toribio de Mogrovejo. Para realizar esta labor se valió de la ayuda eficaz del P. Acosta, que había sido también su principal asesor y colaborador» (p. 26).

Adolph Johann Baptist 1657-1708.

863 Korzenszky Miklós Richárd. *Die lateinischen Epigramme von Johannes Baptista Adolph (Beitrag zur Theorie und Praxis des Epigramms am Ende des 17. Jahrhunderts).* Dans: *Laurus austriaco-hungarica. Literarische Gattungen und Politik in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts* (Budapest, Akadémiai Kiadó – Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften 1988) 81-118.

Albers Petrus Henricus 1856-1932.

864 Ackermans Gian. *«Met behoud van de waarheid en zonder gevaar voor de jeugd»: Het oeuvre van de kerkhistoricus P. Albers S.I. (1856-1932).* Maasgouw 110 (1991) 177-194.

Aldrete José 1560-1616.

865 Olivares Estanislao S.I. *José Aldrete (1560-1616). Datos biográficos. Sus escritos.* Archivo teológico granadino 55 (1992) 29-92.

Alegre Francisco Javier 1729-1788.

866 Beuchot M. *La ley natural como fundamento de la ley positiva en Francisco Xavier Alegre.* Dieciocho 14 (1991) 124-129.

867 Kaimowitz Jeffrey H. *Translation of the apologetical essay appended to the «Alexandriad» of Francisco Javier Alegre.* Dieciocho 13 (1990) 135-148.

868 Van der Poel Marc. *Teaching Latin in eighteenth-century Mexico: The «Prolusio grammatica de syntaxi» by Francisco Javier Alegre.* Dieciocho 13 (1990) 119-134.

Alszeghy Zoltán 1915-1991.

869 Pálos Antal S.I. *Alszeghy Zoltán S.I. (1915-1991).* Dans: *Kortárs jezsuiták.* II (nº 512) 245-250.

Anchieta B. José de 1534-1597.

Voir nº 75.

870 Azevedo Filho L. A. de. *Anchieta e a literatura barroca em latin.* Revista de letras 35 (1986) 37-47.

871 GONZÁLEZ Luis José. *La estancia en Coimbra de José de Anchieta.* Dans: *Serta gratulatoria in honorem Juan Regulo.* III (La Laguna 1988) 433-448.

872 GONZÁLEZ Luis José. *Nuevas informaciones en relación con el beato José de Anchieta S.I. en las Actas Capitulares.* Anuario de estudios atlánticos 34 (1988) 567-592.

873 GONZÁLEZ Luis José. *Procedimientos de latinización en el poema «De gestis Mendi de Saa», del beato Padre José de Anchieta S.I.* Dans: *Actas del VII Congreso español de estudios clásicos.* III (Madrid 1989) 507-512.

874 SANTANGELO Enzo. *Beato José de Anchieta: «El apóstol y maestro de Brasil».* Dans: *Misioneros de la primera hora* (Madrid, Mundo negro 1990) 185-192.
«L'apostolo e il maestro del Brasile», il beato José de Anchieta. Dans: *I missionari della prima ora* (Bologna, EMI 1991) 187-193.

875 SANTOS Lavínia Cavalcanti Martini Teixeira dos. *La visión europea del indígena brasileiro y la obra del jesuíta Padre José de Anchieta (1534-1597).* Tesis en la Universidad Complutense de Madrid 1992 4º 340.

876 VIOTTI Hélio Abranches S.I. *Sessão comemorativa do Padre Anchieta.* Revista do Instituto histórico e geográfico brasileiro 343 (1984) 171-179.

877 VIOTTI Hélio Abranches S.I. *A vida do Padre Anchieta.* Revista do Instituto Histórico e Geográfico 339 (1983) 91-103.

Anderledy Anton Maria 1819-1892.

878 CARLEN Louis. *Anton Maria Anderledy (1819-1892). Zum 100. Todestag des Walliser Jesuitengenerals.* Walliser Jahrbuch 61 (1992) 43-51.
Résumé de cet article:
FREI Eugen S.I. *Ein Schweizer Jesuiten-General.* Stella-Heft (1992) 285-287.

Andrés Juan 1740-1817.

879 MEREGALLI Franco. *Andrés, Herder y el arabismo.* Dans: *Spanien und Europa im Zeichen der Aufklärung* (Frankfurt a. M., P. Lang 1991) 188-196.

Anglade Louis 1873-1953.

880 LEMAHIEU P. S.I. *Philosopher, scientist, artist. Fr. Louis Anglade (1873-1953).* Dans: *Jesuit profiles* (nº 798) 1-10.

Aresu Gian Domenico 1605-1645.

881 CANNAS Vincenzo Mario. *Martire della fede. Un gesuita terteniese tra i primi missionari del Seicento mandati nelle Filippine.* L'Ogliastra (1992) ottobre, 5-6.

Arriaga Rodrigo de 1592-1667.

882 OÑATE Carmelo. *Rodrigo de Arriaga, filósofo del barroco. ¿También científico?* Letras de Deusto 22 (1992) marzo-abril, 77-94.

Arrupe Pedro 1907-1991.

883 ACÉVEZ ARAIZA Manuel S.I. *Pedro Arrupe G[ondra] S.I. Un gigante del espíritu. ¿Otro san Ignacio?* México (Novoa Editorial) 1991 8º 306.
C'est un «foto-mensaje» sur la vie du P. Arrupe, enrichi par des textes de divers auteurs, dont voici quelques-uns:
ACÉVEZ A., Manuel S.I. *Quién y cómo era el P. Pedro Arrupe,* 25-36.
RESTREPO L., Darío S.I. *Un profeta de Dios,* 93-97.
BRICEÑO Eduardo S.I. *Padre y amigo,* 99-108.

ELLACURÍA Ignacio S.I. *La espiritualidad renovadora de Arrupe,* 139-142.
IGLESIAS Ignacio S.I. *El pensamiento espiritual del P. Arrupe,* 147-157.
IGLESIAS Ignacio S.I. *Constantes del pensamiento del P. Arrupe sobre la educación,* 184-192.
MARTÍN DESCALZO J. L. *Conflicto con Pablo VI,* 225-228.
LAMET Pedro Miguel S.I. *Las últimas confesiones del P. Arrupe,* 251-259.

884 DIVARKAR Parmananda R. S.I. *Loyalty as liberation: Ignatius of Loyola and Pedro Arrupe at La Storta.* Review for Religious 50 (1991) 24-27.

885 ECHÁNIZ Ignacio S.I. *La agonía del P. Arrupe. Su última prueba.* Mensajero (1992) febrero, 17-18.

886 FIGUEREDO Sergio S.I. *In memoria del R.P. Pedro Arrupe S.I.* 1. *Cronologia biografica.* 2. *Selezione bibliografica.* 3. *Selezione di pubblicazioni.* 4. *Selezione di biografie.* 5. *Morte del P. Pedro Arrupe.* [Roma] 1991 4º [4]-6-[6].

887 FIGUEREDO Sergio S.I. *El pensamiento educativo del P. Pedro Arrupe S.I. Trayectoria histórica: 1965-1980. Selección bibliográfica.* [Roma] 1990 4º [12].

888 G[ARCÍ]A GUTIÉRREZ Fernando S.I. *El P. Arrupe en Japón.* Sevilla (Guadalquivir) 1991 8º 102.

889 LAMET Pedro Miguel S.I. *Apuntes para un itinerario espiritual. Alma, pasión y muerte de Pedro Arrupe.* Sic 54 (1991) 132-133.

890 LAMET Pedro Miguel S.I. *P. Arrupe misionero del universo.* Mundo negro (1991) abril, 18-22.

891 MARTÍN CLEMENS Eduardo. *Pedro Arrupe. «Testigo creíble de la justicia».* Puerto Rico (Patronato S. Francisco Javier) [1985] 8º 184.
Cf. AHSI 59 (1990) nº 495.

892 *«Profeta de tiempos nuevos».* Testimonio (1992) marzo-abril, 1-96.
El P. Pedro Arrupe: animador profético de la vida religiosa, 4-5.
LAMET Pedro Miguel S.I. *Perfil humano e itinerario espiritual de Pedro Arrupe,* 6-12.
ALCALÁ Manuel S.I. *Arrupe, hombre sin fronteras,* 13-17.
O'KEEFE Vincent S.I. *En las huellas de san Ignacio,* 18-23.
IGLESIAS Ignacio S.I. *Pedro Arrupe, profeta de la vida religiosa,* 24-33.
CODINA Víctor S.I. *Arrupe: fidelidad y libertad,* 34-40.
CALVEZ Jean-Yves S.I. *El Padre Arrupe y la promoción de la justicia,* 41-46.
PALMÉS Carlos S.I. *El P. Arrupe: nuevo estilo de obediencia y autoridad,* 47-55.
AZEVEDO Marcello de C. S.I. *Inculturación. Intuición y espíritu en el proceso evangelizador. La contribución del Padre Arrupe,* 56-66.
DECLOUX Simon S.I. *El Padre Arrupe y su llamado a integrar la vida espiritual y apostólica,* 67-74.
GUERRERO José María S.I. *El P. Pedro Arrupe: el costo de su utopía,* 75-83.
Documentos, 84-95.

Balam Lazarus M. 1896-1968.

893 SUNDARAM L. S.I. *Convert from Brahminism, scientist and humanist. Fr. Lazarus M. Balam (1896-1968).* Dans: *Jesuit profiles* (nº 798) 11-32.

Balbín Bohuslav 1621-1688.

Voir n° 654.

894 UDOLPH L. *Graeca bei Bohuslaus Balbinus.* Dans: *Studien zum Humanismus in den böhmischen Ländern* (Köln-Wien, Böhlau 1988) 341-365.

Baliah Tharigopula John 1907-1985.

895 GORDON Douglas S.I. *The founder of the Andhra Jesuit province. Fr. Tharigopula John Baliah (1907-1985).* Dans: *Jesuit profiles* (n° 798) 33-40.

Balthasar Hans Urs von 1905-1988, jésuite jusqu'en 1950.

Voir n° 345 350 351 353 356 358.

896 BALTER Lucjan. *Na osiemdziesięciolecie urodzin Hansa U. von Balthasar.* Communio 5 (1985) 6, 3-8.

Traduction: Au 80e anniversaire de naissance de H. U. von B.

897 BEAUDIN Michel. *Obéissance et solidarité. Essais sur la christologie de Hans Urs von Balthasar.* Montréal (Fides) 1989 8° 388.

898 CRIPPA Maria Antonietta. *La fede come incremento della capacità di vedere.* Communio 120 (1991) 95-109.

899 DALMASSO Gianfranco. *Teologica: la verità «di» Dio.* Communio 120 (1991) 44-50.

900 DISSE Jörg. *La temporalité dans l'eschatologie de Jésus selon la «Dramatique divine» de Hans Urs von Balthasar.* Revue théologique de Louvain 23 (1992) 459-471.

901 ESPEZEL A. *La Gloria del Balthasar.* Criterio 64 (1991) 263-268.

902 GAU J. V. *The theological and psychological foundation of adult faith as seen in Hans Urs von Balthasar, Melanie Klein and D. W. Winnicott.* Dissertation at the School of theology at Claremont 1990 4° 240.

903 GAWRONSKI Raymond S.I. *Word and silence: Christian obedience and mystical experience. A study in the particular nature of the Christian experience of God (Gotteserfahrung) in the works of Hans Urs von Balthasar.* Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana. Roma (Tip. Pol. PUG) 1992 8° 134.

904 GUERRIERO Elio. *L'estremo amore di Dio nella gloria del suo morire: la Teodrammatica.* Communio 120 (1991) 60-71.

905 HENRICI Peter S.I. *«Benedixit, fregit, deditque». La formazione culturale e teologica di Hans Urs von Balthasar.* Communio 120 (1991) 15-26.

906 KLAGHOFER-TREITLER Wolfgang. *Gotteswort im Menschenwort. Inhalt und Form von Theologie nach Hans Urs von Balthasar.* Innsbruck (Tyrolia) 1992 8° 516.

907 LUBAC Henri de S.I. *Świadek Chrystusa w Kościele: Hans Urs von Balthasar.* Communio 8 (1988) 6, 8-29.

Cf. Bibliographie III n° 970.

908 MODA Aldo. *La ricezione dell'opera di Hans Urs von Balthasar in Italia.* Teologia 14 (1989) 6-58.

909 O'HANLON Gerald S.I. *The legacy of Hans Urs von Balthasar.* Doctrine and Life 41 (1991) 401-407.

910 QUELLET Marc. *Hans Urs von Balthasar, teologo del 2000.* Humanitas 45 (1990) 579-592.

911 ROS GARCÍA Salvador. *La estética teológica de Hans Urs von Balthasar.* Revista de espiritualidad 51 (1992) 295-325.

912 RUGGIERI Giuseppe. *Il principio estetico nella teologia di Hans Urs von Balthasar.* Humanitas 44 (1989) 338-353.

913 SCOLA Angelo. *L'incontro di due libertà.* Communio 120 (1991) 55-59.

914 SEQUERI Pierangelo. *La Musa che è la Grazia. Il musicale e il teologo nei «prolegomeni» all'estetica teologica di H. U. von Balthasar.* Teologia 15 (1990) 104-129.

915 SERVAIS Jacques S.I. *Balthasar e i Padri della Chiesa.* Communio 120 (1991) 72-79.

916 SERVAIS Jacques S.I. *La Comunità San Giovanni.* Communio 120 (1991) 116-126.

917 SERVAIS Jacques S.I. *Une théologie des «Exercices spirituels». Hans Urs von Balthasar, interprète de saint Ignace de Loyola.* Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana. Roma (Tip. Pol. PUG) 1992 8º 148.

918 SICARI Antonio. *Maria, Pietro, Giovanni, figure della Chiesa. L'ecclesiologia di H. U. von Balthasar.* Communio 120 (1991) 80-94.

919 SINI Carlo. *Senza filosofia nessuna teologia.* Communio 120 (1991) 110-115.

920 SOMMAVILLA Guido S.I. *Balthasar in Italia: testimonianza di un traduttore.* Communio 120 (1991) 51-54.

921 VERWEYEN Hansjürgen. *Offene Fragen im Sühnebegriff auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung Raymund Schwagers mit Hans Urs von Balthasar.* Dans: *Dramatische Erlösungslehre* (Innsbrick, Tyrolia 1992) 137-146.

922 VIGNOLO Roberto. *Gloria, rileggendo l'Estetica teologica.* Communio 120 (1991) 27-43.

923 VOGEL T. *Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Eine theologische Erinnerung an Hans Urs von Balthasar.* Theologische Literaturzeitung 116 (1991) 401-416.

Bannon John B. 1829-1913.

924 TUCKER Philip Thomas. *The Confederacy's fighting chaplain. Father John B. Bannon,* Tuscaloosa (University of Alabama Press) 1992 8º 254.

Barradas Sebastião 1543-1615.

925 GONÇALVES Manuel Marques. *A noemática bíblica em Sebastião Barradas (1543-1615).* Didaskalia 20 (1990) 93-123.

Barreto Manuel 1564-1620.

926 CARDOSO A. *Tradução dos evangelhos em japonês do jesuíta Manuel Barreto.* Humanística e teologia 12 (1991) 401-403.

Barruel Augustin de 1741-1820.

927 ALBERTAN-COPPOLA Sylviane. *La faute à Diderot?* Recherches sur Diderot 8 (1990) 29-52.

Les idées religieuses de Diderot selon Augustin de Barruel.

928 ALBERTAN-COPPOLA Sylviane. *La réaction de l'apologiste Barruel à la Révolution française*. Dans: *L'écrivain devant la Révolution, 1780-1800* (Grenoble, Presses Universitaire de Grenoble 1990) 181-191.

Bartilius Wawrzyniec 1569-1635.

929 DAROWSKI Roman S.I. *Wawrzyniec Bartilius S.I. (1569-1635) filozof i teolog*. Bobolanum 3 (1992) 101-111.

Résumé: Wawrzyniec Bartilius S.I. (1569-1635) philosophe et théologien, 111.

Bartoli Daniello 1608-1685.

930 Daniello Bartoli. *La ricreazione del savio*. A cura di Bice MORTARA GARAVELLI. Premessa di Maria CORTI. Parma (P. Bembo – U. Guanda) 1992 8º LXXXI-708. (= Biblioteca di scrittori italiani).

Batllori Miquel, né en 1909.

931 BLAY Pep. *Miquel Batllori, la petjada de la cultura catalana, a Europa*. Cultura (1992) octubre, 12-19.

932 GRILLI Giuseppe. *Omaggio lulliano al Prof. Batllori*. Annali dell'Istituto Universitario Orientale, Sezione romanza 34 (1992) 1, 9-13.

933 LLADÓ I FIGUERAS Josep Maria. *El Padre Miquel Batllori*. Dans son: *Homenatge a vint-i-vuit catalans eminents* (Barcelona, Generalitat de Catalunya 1992) 191-200.

Batson Marion 1901-1960.

934 COX J. S.I. *Beloved of God and men. Fr. Marion Batson S.I. (1901-1960)*. Dans: *Jesuit profiles* (nº 798) 41-47.

Bea Augustin 1881-1968.

935 Agostinho Bea. *Que todos sejam um. Diário de um cardeal*. Organizado por Stjepan SCHMIDT S.I. São Paulo (Edições Loyola) 1992 8º 428.

Cf. AHSI 40 (1971) nº 287-289.

936 SCHMIDT Stjepan S.I. *Augustin Bea, the Cardinal of Unity*. New York (New City Press) 1992 8º 806.

Cf. AHSI 57 (1988) nº 578.

Beckx Petrus 1795-1887.

937 ANTOLOVIĆ Josip S.I. *O Petar Beckx i posveta Družbe Srcu Isusovu*. Glasnik 83 (1992) 86-87.

Traduction: Le P. Petrus Beckx et la consécration de la Compagnie au Coeur de Jésus.

938 *Le général de fer. Pierre Beckx*. Dans: *Jésuites belges* (nº 418) 145.

Beira Joan de 1512-1564.

939 FILGUEIRA VALVERDE José. *El P. Joan de Beira (Pontevedra, 1512 – Goa 1564), evangelizador, con san Francisco Javier, en las Indias Orientales*. Pontevedra (Diputación Provincial) 1991 8º XLVIII. (= 36 Día de la hispanidad).

Bellarmino S. Roberto 1542-1621.

Voir nº 350.

940 BALDINI Ugo. *L'astronomia del Cardinale [Bellarmino]*. Dans son: *«Legem impone subactis»* (Roma, Bulzoni 1992) 285-303.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 54 (1985) nº 572.

941 BALDINI Ugo. *Bellarmino tra vecchia e nuova scienza*. Dans son: «*Legem impone subactis*» (Roma, Bulzoni 1992) 305-344.

Réédition, sous titre abrégé, de l'article signalé dans AHSI 60 (1991) n⁰ 859.

942 CERULLO Domenico. *La formazione religiosa tra il Sei-Settecento nelle costituzioni sinodali assisane e il Catechismo breve del Bellarmino*. Atti Accademia properziana del Subasio 17 (1989) 41-72.

943 ERNST Germana. *Il ritrovato «Apologeticum» di Campanella al Bellarmino in difesa della religione naturale*. Rivista di storia della filosofia 47 (1992) 565-586.

944 TESSARI Antonio Secondo. *Tempio di Salomone e tipologia della chiesa nelle «Disputationes de controversiis christianae fidei» di san Roberto Bellarmino S.I.* Dans: *L'architettura della Compagnia di Gesù in Italia* (n⁰ 524) 31-34.

Berchmans S. Jan 1599-1621.

945 Joannes Berchmans S.I. *Brieven aan familie en vrienden*. Uit het 17de-eeuws Nederlands overgezet of uit het Latijn vertaald en ingeleid, door R. VANVOORDEN. Met een levensschets en historische notities, door M. HOUN. Diest 1987 8⁰ 36.

946 DUSAUSOIT Xavier. *La simple vie de Jean Berchmans*. Dans: *Jésuites belges* (n⁰ 418) 93.

Berthieu B. Jacques 1838-1896.

947 SARTRE Victor S.I. *Le triple martyre du Père Berthieu*. Aspects du christianisme à Madagascar 4 (1991-92) 223-230.

Bidermann Jakob 1578-1639.

948 HESS G. *Die Kunst der Imagination. Jacob Bidermanns Epigramme im ikonographischen System der Gegenreformation*. Dans: *Text und Bild, Bild und Text* (Stuttgart 1990) 183-196.

Bilić Nicolai 1890-1968.

949 DULLARD Maurice S.I. *A Jesuit carpenter and apostle. Br. Nicolai Bilic*. Dans: *Jesuit profiles* (n⁰ 798) 49-54.

Billot Louis 1846-1931.

Voir n⁰ 350.

950 SUREAU Denis. *Le cardinal Billot et le libéralisme*. Pensée catholique 252 (1991) 75-79.

Bisselius Johannes 1601-1682.

951 KÜHLMANN Wilhelm. «*Parvus eram*». *Zu literarischen Rekonstruktion frühkindlicher Welterfahrung in den «Deliciae veris» des deutschen Jesuiten Johannes Bisselius (1601-1682)*. Bulletin de la Faculté des lettres de Mulhouse 15 (1987) 207-215. – Réédition dans: Chloe 8 (1988) 163-177.

Cf. AHSI 60 (1991) n⁰ 871.

Blašković Andrija 1726-1796.

952 STIPČEVIĆ Aleksandar. *Arheološke i povijesne studije Andrije Blaškovića*. Dans: *Isusovci u Hrvata* (n⁰ 429) 68-73.

Traduction: Études archéologiques et historiques de A. B.

Bobadilla Nicolás Alfonso de c.1509-1590.

Voir n⁰ 577.

953 PARENTE Ulderico. *Nicolò Bobadilla e gli esordi della Compagnia di Gesù in Calabria*. Dans: *I gesuiti e la Calabria* (Reggio Calabria, Laruffa 1992) 19-56. – Précédemment, sans document, aussi dans: La Chiesa nel tempo 7 (1991) 3, 61-88.

Bonachia Arce Juan 1909-1992.

954 ARNÁIZ Amancio S.I. *H. Juan Bonachia Arce S.I., Salas de Bureba (BU), 28 enero 1909 – Valladolid, 16 octubre 1992.* Villagarcía de Campos 1992 8º 24.

Bonnaert Nicolaus 1564-1610.

955 MARIÑO Primitivo. *Minos seu mare tutum.* AHSI 61 (1992) 309-337.

Édition de ce manuscrit attribué au P. N. Bonnaert.

Bonnel Ferdinand 1865-1945.

956 GÓMEZ Peter S.I. *An educator of excellence. Fr. Ferdinand Bonnel (1865-1945).* Dans: *Jesuit profiles* (nº 798) 55-56.

Boone Jean-Baptiste 1794-1871.

957 BROUWERS Louis S.I. *Tambour de l'Empereur et tambour de Dieu. Jean-Baptiste Boone.* Dans: *Jésuites belges* (nº 418) 143.

Borja S. Francisco de 1510-1572.

Voir nº 458 604.

958 BENÍTEZ I RIERA Josep M. S.I. *Francesc de Borja, virrei de Catalunya, duc de Gandia, jesuïta i sant.* Dans: *Els Borja. Cinc-cents anys de l'elecció de Roderic de Borja, fill de Xàtiva, com a Papa Alexandre VI* (Barcelona, Fundació Jaume I 1992) 81-96.

959 COMPANY Ximo. *Els Borja. Espill del tamps.* València (Edicions Alfons el Magnànim) 1992 8º 120. (= Col·lecció Politècnica 51).

Voir: Sant Francesc de Borja, 61-70.

Boros László 1927-1981, jésuite jusqu'en 1974.

960 VASS György S.I. *Boros László emlékére (1927-1981).* Dans: *Kortárs jszsuiták.* II (nº 512) 165-170.

Bošković Rudjer Josip 1711-1787.

961 *Carteggio Boscovitch.* Estratto da: *1726-1799. Catalogo della corrispondenza degli astronomi di Brera.* Milano (Università) 1986 8º 84.

Cf. nº 543.

962 BALDINI Ugo. *Boscovich e la tradizione gesuitica in filosofia naturale: continuità e cambiamento.* Nuncius 7 (1992) 2, 3-67.

963 BELIĆ Miljenko S.I. *Nekoliko fragmenata Boškovićeve ontologije.* Dans: *Proceedings* (nº 986) 47-72.

Traduction: Quelques fragments de l'ontologie de B.

964 BOGIŠIĆ Rafo. *Obitelj Bettera i književna tradicija u obitelji Rudjera Boškovića.* Dans: *Proceedings* (nº 986) 185-192.

Traduction: La famille Better et la tradition littéraire dans la famille de R. B.

965 CASANOVAS Juan S.I. *Boscovich's proposed voyage to California.* Dans: *Proceedings* (nº 986) 235-239.

966 ČAVEC Blaž S.I. *Rudjer Bošković i ukinuće Družbe Isusove.* Dans: *Proceedings* (nº 986) 279-283.

Traduction: R. B. et la suppression de la Compagnie de Jésus.

967 DADIĆ Žarko. *The role of Karl Scherffer in the acceptance and promotion of Bošković's scientific ideas.* Dans: *Proceedings* (nº 986) 153-159.

968 DJORDJEVIĆ Radomir. *Ideas of R. Bošković about the nature of the cognition process*. Dans: *Proceedings* (nº 986) 73-77.

969 FAJ Zdravko. *O Boškovićevoj teoriji raspravi «Synopsis physicae generalis» Carla Benvenutija objavljenoj 1754 godine*. Dans: *Proceedings* (nº 986) 161-166.

Traduction: Sur la théorie de B. dans la traité «Synopsis physicae generalis» (1754) par Carlo Benvenuti.

970 FRANUŠIĆ Boris. *The analysis of Bošković's astronomy for the mariner*. Dans: *Proceedings* (nº 986) 95-105.

971 GLAVIČIĆ Branimir. *Poetske i versifikacijske odlike spjeva «De Solis ac Lunae defectibus» Rudjera Boškovića*. Dans: *Proceedings* (nº 986) 175-183.

Traduction: Caractéristiques poétiques et métriques du poème «De Solis ...» de R. B.

972 GLAVIČIĆ Branimir. *Versifikatorska tehnika Rudjera Boškovića*. Radovi Razdio Filoloških Znanosti 26 (1986-87) 185-203.

973 IVANOVIĆ Dragiša. *O nekim svojstvima atomističke teorije Rudjera Boškovića*. Dans: *Proceedings* (nº 986) 13-17.

Traduction: Sur quelques spécificités de la théorie atomistique de R. B.

974 JOVANOVIĆ Borivoje A. *Strukturni elementi materije u «Teoriji prirodne filozofije» Rudjera Boškovića kao složeni dijalektički identiteti*. Dans: *Proceedings* (nº 986) 23-27.

Traduction: Des éléments structurels de la matière dans la «Théorie de la philosophie naturelle» de R. B. comme des identités dialectiques complexes.

975 KORADE Mijo. *Rudjer Bošković i bratovština sv. Jeronima u Rimu*. Dans: *Proceedings* (nº 986) 259-263.

Traduction: R. B. et la confraternité de S. Jérôme à Rome.

976 KRASIĆ Stjepan. *Jedna prerano ugašena zvijezda: Ignacije Bošković*. Dans: *Proceedings* (nº 986) 273-277.

Traduction: Une étoile qui s'éteint trop rapidement: I. B. (1701-1727).

977 KUTLEŠA Stipe. *Proučavanje života i djela R. J. Boškovića kod Hrvata*. Dans: *Proceedings* (nº 986) 199-212.

Traduction: L'étude de la vie et l'activité de R. J. B. parmi les Croates.

978 LUČIĆ Josip. *Posmrtne počasti Rudjeru Boškoviću u Dubrovniku*. Dans: *Proceedings* (nº 986) 265-271.

Traduction: Les honneurs funèbres à R. B. à Dubrovnik.

979 MARTINOVIĆ Ivica. *Bošković on his own theory of forces: From a sentence to the Theory of natural philosophy*. Dans: *Proceedings* (nº 986) 29-36.

980 MARTINOVIĆ Ivica. *Bošković's theory of the transformations of geometric loci: program, axiomatics, sources*. Dans: *Proceedings* (nº 986) 79-86.

981 MITIĆ Ilija. *Diplomatski poslovi R. Boškovića za Dubrovačku Republiku*. Dans: *Proceedings* (nº 986) 193-197.

Traduction: L'activité diplomatique de R. B. pour la République de Dubrovnik.

982 MORITZ Helmut. *R. Bošković and the figure of earth today*. Dans: *Proceedings* (nº 986) 121-133.

983 MULJEVIĆ Vladimir. *Some of Bošković's views on aerostats and his contacts with Benjamin Franklin.* Dans: *Proceedings* (n⁰ 986) 145-151.

984 PAOLI Germano. *Boscovich at Bassano, 1783-1785.* Dans: *Proceedings* (n⁰ 986) 213-215.

985 PAUŠEK-BAŽDAR Snježana. *Bošković's views on the role of heat and light in chemical changes.* Dans: *Proceedings* (n⁰ 986) 135-143.

986 *Proceedings of the International Symposium on Rudjer Bošković.* Dubrovnik, 5th-7th October 1987. Zagreb (Yugoslav Academy of Sciences and Arts) 1991 8⁰ 284.

987 PROVERBIO Edoardo. *When did Boscovich stay in Milan while teaching at the University of Pavia?* Dans: *Proceedings* (n⁰ 986) 217-233.

988 ROSSI Arcangelo. *La filosofia dello spazio di R. G. Bošković.* Cultura e scuola 113 (1990) 241-250.
R. J. Bošković's philosophy of space. Dans: *Proceedings* (n⁰ 986) 7-12.
Cf. AHSI 60 (1991) n⁰ 983.

989 SIVRIĆ Marijan – VEKARIĆ Nenad. *A genealogical presentation of the Bošković family.* Dans: *Proceedings* (n⁰ 986) 247-258.

990 ŠLAUS Ivo. *Scientific achievement of Rudjer Bošković.* Dans *Proceedings* (n⁰ 986) 1-6.

991 SLIŠKO Josip. *Vrijeme za novi pogled.* Dans: *Proceedings* (n⁰ 986) 19-22.
Traduction: B., temps pour une nouvelle vision.

992 STIPANIĆ Ernest. *O nekim pitanjima diferencijalne geometrije u Boškovićevoj ideji kontinuiteta.* Dans: *Proceedings* (n⁰ 986) 87-93.
Traduction: Sur quelques questions de géométrie différentielle en liaison avec l'idée de continuité de B.

993 STIPČEVIĆ Aleksandar. *Rudjer Bošković kao arheolog.* Dans: *Proceedings* (n⁰ 986) 167-173.

994 STOJKOVIĆ Andrija B. K. *Dualizam Boškovićeve filozofske koncepcije.* Dans: *Proceedings* (n⁰ 986) 37-45.
Traduction: Le dualisme de la conception philosophique de B.

995 STOJKOVIĆ Andrija. *Pojam prirodnog zakona kod Boškovića njegov savremeni značaj.* Anali 29 (1991) 149-160.
Résumé: La notion de la loi naturelle chez Boscovich et son importance actuelle, 160.

996 TOMIĆ Aleksandar. *Aktualnost Boškovićeve «Teorije prirodne filozofije» u svetlu jedne fenomenološke analogije u savremenoj fizici.* Anali 29 (1991) 129-136.
Résumé: Phenomenological analogy between Bošković's «Theoria philosophiae naturalis» and contemporary physics, 136.

997 VELNIĆ Justin V. *Rodni zavičaj predaka Rudjera Boškovića.* Vrela i Prinosi 18 (1990-91) 3-11.
Ancestry of Rudjer Bošković. Dans: *Proceedings* (n⁰ 986) 241-246.

998 ZIGGELAAR August S.I. *A failed but famous experiment with aberration of light.* Dans: *Proceedings* (n⁰ 986) 107-120.

Botero Giovanni 1544-1617, jésuite jusqu'en 1580.

999 Giovanni Botero. *Della ragion di stato* e *Delle cause della grandezza delle città (Venezia, 1598)*. Con postfazione di Luigi FIRPO. Bologna (Forni) 1990 8⁰ 376-42. (= Biblioteca del principe e del cortigiano 1).

La postface est la réédition de son étude, signalée dans AHSI 47 (1978) n⁰ 517.

1000 BIELAŃSKI Stefan. *Le edizioni polacche dell'opera di Giovanni Botero «Le Relazioni universali»*. Studia italo-polonica. 3 (1987) 43-53.

1001 *Botero e la «Ragion di stato»*. Atti del convegno in memoria di Luigi Firpo (Torino 8-10 marzo 1990). A cura di A. Enzo BALDINI. Firenze (L. S. Olschki) 1992 8⁰ 584. (= Fondazione Luigi Firpo. Centro di studi sul pensiero politico. Studi e testi 1).

TENENTI Alberto. *Dalla «Ragion di stato» di Machiavelli a quella di Botero*, 11-21.

STEGMANN André. *Modules antiques et modernes dans la «Ragion di stato» et leur fonctionnement*, 23-40.

VASOLI Cesare. *A proposito della «Digressio in Nicolaum Machiavellum»: la religione come «forza» politica nel pensiero del Botero*, 41-58.

SUPPA Silvio. *Ragione politica e ragione di stato (Rileggendo Machiavelli e Botero)*, 59-89.

BORRELLI Gianfranco. *Sapienza, prudenza ed obbedienza nel paradigma conservativo di Botero*, 91-103.

BOTTARO PALUMBO Maria Grazia. *«Della cagione della grandezza degli stati»: monarchie e repubbliche nell'opera di Botero*, 105-123.

MARCHETTI Valerio. *Gli scritti religiosi di Giovanni Botero*, 127-147.

BIELAŃSKI Stefan. *La biografia storica in Botero*, 149-166.

ALBÒNICO Aldo. *Le «Relazioni universali» di Giovanni Botero*, 167-184.

PICHETTO Maria Teresa. *Le «Relazioni universali» come fonte per la letteratura utopica del Seicento*, 185-200.

FRIGO Daniela. *Sansovino e Botero: forme di governo e modelli amministrativi degli stati nelle «Relazioni» del secondo Cinquecento*, 201-219.

FERRETTI Giuliano. *Sull'idea di civiltà in Botero*, 221-240.

SCHELLHASE Kenneth C. *Botero, Reason of state and Tacitus*, 243-258.

STACKELBERG Jürgen von. *Variazioni del tacitismo: Boccalini e Botero*, 259-263.

FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA José A. *Botero, Reason of state and political Tacitism in the Spanish baroque*, 265-285.

ZUCCHINI Giampaolo. *Botero e Albergati: Ragion di stato e utopia*, 287-302.

BETTI Gian Luigi. *Botero e la Ragion di stato in autori bolognesi del Seicento*, 303-317.

PISSAVINO Paolo. *Botero e Zuccolo: un raffronto metodologico*, 319-332.

BALDINI A. Enzo. *Botero e la Francia*, 335-359.

STUMPO Enrico. *La formazione economica di Botero e i suoi rapporti con il Piemonte e la corte sabauda*, 361-370.

BARCIA Franco. *Botero e i Savoia*, 371-393.

QUAGLIONI Diego. *La prima recezione della «Ragion di stato» in Francia. Il «De republica» di Pierre Grégoire (1591)*, 395-403.

STOLLEIS Michael. *Zur Rezeption von Giovanni Botero in Deutschland*, 405-416.

TAZBIR Janusz. *La réception de la traduction polonaise des «Relazioni universali»*, 417-434.

ROTA GHIBAUDI Silvia. *Il Botero di Giuseppe Ferrari*, 437-447.

RUSSI Luciano. *Il Botero di Rodolfo De Mattei*, 449-462.

COMPARATO Vittor Ivo. *Il Botero di Federico Chabod*, 463-472.

ISNARDI PARENTE Margherita. *Il Botero di Luigi Firpo*, 473-484.

BALDINI A. Enzo. *Le ultime ricerche di Luigi Firpo sulla messa all'Indice delle «Relazioni universali» di Botero*, 485-495.

BALDINI A. Enzo. *Bibliografia boteriana*, 503-553.

1002 DOGLIO Maria Luisa. *Principe, nazione, regni nelle «Relazioni universali» del Botero. Il modello della Polonia.* Dans: *Cultura e nazione in Italia e Polonia dal Rinascimento all'Illuminismo* (Firenze, L. S. Olschki 1986) 299-316.

1003 FIRPO Luigi. *Giovanni Botero, l'unico gesuita «da bene».* Dans son: *Gente di Piemonte* (Milano, Mursia 1983) 71-98.

1004 PASINI Mirella. *La bilancia e il torrente: metafore della pace e della guerra nella letteratura politica da Machiavello e Botero.* Dans: *I filosofi e la pace* (Genova, Ecig 1987) 191-198.

1005 ŚLASKI Jan. *Baronio, Botero e Tasso in Polonia e nella Slavia orientale.* Europa orientalis 6 (1987) 37-57.

1006 TAMBORRA Angelo. *La Polonia di G. B. Botero e le suggestioni di Krz. Warszewicki.* Dans: *Cultura e nazione in Italia e Polonia dal Rinascimento all'Illuminismo* (Firenze, L. S. Olschki 1986) 317-329.

1007 TREVISSON Alba. *Le traduzioni in lingua tedesca delle opere di Giovanni Botero. Un contributo alla storia della loro ricezione in Germania.* Tesi all'Univ. Catt. del Sacro Cuore, Milano 1985.

Bouissou Augustin 1817-1899.

1008 LALOUETTE Jacqueline. *Un jésuite en son temps. Étude d'une correspondance (1862-1894).* Revue d'histoire moderne et contemporaine 38 (1991) 251-274.

Étudie les 42 lettres du P. A. Bouissou écrites à l'abbé Élie Chazarain (1841-1916).

Bourdaloue Louis 1632-1704.

1009 LANDRY Jean-Pierre. *Le péché et la peur. L'obsession de l'impureté dans la prédication de Bourdaloue.* Licorne 20 (1991) 67-81.

1010 SICARD-ARPIN Ghislaine. *Bourdaloue, la dialectique du coeur et de la grâce.* Thèse à l'Université de Lyon 1990.

1011 THUILLIER Guy. *Morale et administration. L'ambition selon le P. Bourdaloue.* Revue administrative 43 (1990) 499-506.

Bouvet Joachim 1656-1730.

1012 COLLANI Claudia von. *La chronologie chinoise base de la méthode missionnaire du P. Joachim Bouvet S.I.* Dans: *Actes du IVe Colloque international de sinologie* (Paris – Hong Kong, Institut Ricci 1991) 107-124.

1013 COLLANI Claudia von. *Zwei Briefe zu den figuristischen Schriften Joachim Bouvets S.I.* Sino-Western Cultural Relations Journal 14 (1992) 22-38.

1014 JAVARY Geneviève. *Le Père Joachim Bouvet, a-t-il retrouvé Pythagore en Chine?* Dans: *Actes du IVe Colloque international de sinologie* (Paris – Hong Kong, Institut Ricci 1991) 193-227.

Brandi Salvatore Maria 1852-1915.

1015 CIANI John Louis S.I. *Salvatore Maria Brandi S.I. and the «Civiltà cattolica». From Americanism to Modernism, 1891-1914.* Dissertation at the University of Virginia, Charlottesville 1992.

Brandicourt Pierre 1899-1992.

1016 MENGOTTI Daniel. *Un jésuite, le Père Pierre Brandicourt (né en 1899).* Annales de l'Est 43 (1991) 273-285.

Brandis Erik 1834-1921.

1017 Balabanić Josip. *Prirodoslovni, profesorski i muzejski rad te lik i djelo O. Erika Brandisa D.I.* Dans: *Isusovci u Hrvata* (nº 429) 123-134.

Traduction: L'activité dans les sciences naturelles, dans l'enseignement et dans le muséologie de E. B. S.I., sa personnalité et son oeuvre.

Brébeuf S. Jean 1593-1649.

1018 Principe Charles. *In his image: another facet of a martyr: Jean de Brébeuf's «instructions» for missionaries to the Hurons.* Canadian Catholic Review 1 (1983) 20-22.

Bremond Henri 1865-1933, jésuite jusqu'en 1904.

1019 Bonezzi Vilma. *Il Dio di Bremond tra metafisica e poesia.* Rivista di filosofia neoscolastica 83 (1981) 237-249.

1020 Goichot Émile. *Apologie pour un historien: l'abbé Bremond.* Émoi de l'histoire 6-7 (1990) 121-127.

1021 Jullien-Lansac Denise. *Deux belles âmes sous un même ciel: Léonard Constant et l'abbé Bremond.* Revue régionaliste des Pyrénées (1991) 3-29.

Bressani Giuseppe 1612-1672.

1022 Vitelli Pietro. *Il primo italiano in Canada. Padre Giuseppe Bressani, 1612-1672.* A cura di ... Roma (Consiglio regionale del Lazio) 1992 8º 104.

Brignole Sale Anton Giulio 1605-1662.

1023 Marini Quinto. *Anton Giulio Brignole Sale gesuita e l'oratoria sacra.* Quaderni franzoniani 5 (1992) 2, 127-150.

Brito S. João de 1647-1693.

1024 Costa João Paulo A. de Oliveira e. *A missão de João de Brito.* Lisboa (Secretariado Nacional das Comemorações dos 5 Séculos) 1992 8º 64. (= Biblioteca Evangelização e cultura 6).

Bruna Franjo 1745-1817.

1025 Dadić Žarko. *Franjo Bruna kao astronom i meteorolog.* Vrela i Prinosi 18 (1990-91) 12-20.

Résumé: Astronomical and meteorological studies of Franjo Bruna, 20.

1026 Kutleša Stipe. *Hidromehanički radovi Franje Brune.* Dans: *Isusovci u Hrvata* (nº 429) 97-108.

Traduction: Les oeuvres hydroméchaniques de F. B.

Bruno Domenico 1665-1730.

1027 Di Palo Francesco. *Missioni, missionari, Congregazioni mariane. L'attività del gesuita Domenico Bruno (1665-1730) in terra di Bari.* Dans: *Studi in onore di Mons. Antonio Bello* (Molfetta, Mezzina 1992) 321-363.

Buffier Claude 1661-1737

Voir nº 343.

1028 Roelandt J. – Swiggers Pierre. *La «modification» comme relation sémantico-syntaxique chez Buffier.* Travaux de linguistique et de philologie 28 (1990) 63-70.

Bulcke Camille 1909-1982.

1029 Ponette P. S.I. *Hindi scholar and Scripture translator. Fr. Camille Bulcke (1909-1982).* Dans: *Jesuit profiles* (nº 798) 57-61.

Burrus Ernest J. 1907-1991.

1030 O'NEILL Charles E. S.I. *Ernest Joseph Burrus.* Catholic Historical Review 78 (1992) 499-501.

Butiñá Francisco 1834-1899.

1031 Francesc Butinyà S.I. *Les migdiades del mes de maig. Lectures profitoses als menestrals.* Madrid (Imprenta FARESO) 1991 8º xx-338.

Réédition de son livre: «Las mitgdiadas del mes de maig», Girona 1871, avec traduction espagnole et notes par Julia BUTIÑÁ, et avec l'introduction de Maria Jesús AGUIRRE F.S.J. – Dans l'appendice voir: Cartas en las que el P. Butiñá habla de «Les Migdiades», 295-308; Obras del P. Butiñá, 319-326.

1032 HERNÁNDEZ PÉREZ Inés S.S.J. *Francisco Butiñá, una luz para el mundo del trabajo.* Salamanca (Gráficas Ortega) 1990 12º 40. – Réédition dans: *Nazaret, camino de vida para seglares* (Madrid, Siervas de San José 1991) 159-188.

Cahier Charles 1807-1882.

1033 MENTRÉ Mireille. *L'iconographie de sainte Geneviève dans les dossiers inédits du Père Cahier.* Dans: *Les Mérovingiens: archéologie et historiographie* (Paris, Éd. Errans 1989) 29-32.

Caironi Pietro 1904-1966.

1034 LENTHAPARAMBIL P. S.I. *Founder of the Pulaya mission. Fr. Peter Caironi (1904-1966).* Dans: *Jesuit profiles* (nº 798) 63-76.

Callet François 1822-1885.

1035 RAISON-JOURDE Françoise. *La marginalité comme voie d'accès à l'histoire autochtone. Vie et tribulations du Père Callet, historien et ethnologue de l'Imerina au XIXe siècle.* Dans: *Histoire religieuse, histoire globale, histoire ouverte. Mélanges offerts à Jacques Gadille* (Paris, Beauchesne 1992) 181-198.

Canisius S. Petrus 1521-1597.

1036 BENVENUTO E. *La visita di san Pietro Canisio e di alcuni gesuiti al santuario di Paola.* La voce del Salentino 58 (1986) 3-4, 4-6.

1037 DONNELLY John Patrick S.I. *Peter Canisius.* Dans: *Shapers of religious traditions in Germany, Switzerland and Poland 1560-1600* (New Haven, Yale 1981) 141-156.

1038 FERNET Jean. *Saint Pierre Canisius (1521-1597), un apôtre et un docteur.* Sources vives 41 (1992) 5054.

1039 SMOLIK Marijan. *Slovenski katekizmi sv. Petra Kanizija.* Dans: *Jezuiti na Slovenskem* (nº 656) 180-188.

Résumé: Slovene Catechisme of St. Peter Canisius, 188.

Carbonelle Ignace 1829-1889.

1040 DUSAUSOIT Xavier. *Fondateur de la Revue des questions scientifiques. Ignace Carbonelle.* Dans: *Jésuites belges* (nº 418) 159.

Carrara Ubertino 1642-1716.

1041 Ubertino Carrara. *Columbus.* Traduzione poetica e note di Mario MARTINI. Testo a fronte. Prefazione di Miquel BATLLORI S.I. Sora (Centro di studi soriani «Vincenzo Patriarca») 1992 8º 796.

1042 SAVINI M. *Il Columbus di Ubertino Carrara.* Dans: *L'Arcadia in Ciociaria* (Roma, Centro di studi internazionali Giuseppe Ermini, Ferentino 1991) 43-76.

1043 WALLNER Gustavus. *Christophorus Columbus carmine epico celebratus.* Latinitas 40 (1992) 48-58.

1044 WIEGAND H. *Antiquitas superata: In carminis epicis Ubertini Carrara (1642-1716), cuius index est «Columbus», librum sextum observationes selectae.* Dans: *Acta Conventus Neolatini Torontonensis* (Binghamton, NY, Medieval and Renaissance Texts and Studies 1991) 811-822.

Carroll John 1736-1815.

1045 BRACCO Th. *The pastoral theology, problems and practice of John Carroll, first Catholic bishop of the United States as related in his letters to Rome.* Dissertation at the University of St. Louis 1990 4⁰ 360.

Carvallo Luis Alfonso de 1571-1635.

1046 GONZÁLEZ José M. *Manierismo y contrarreforma en «Cisne de Apolo» de Luis Alfonso de Carvallo (1602).* Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo 61 (1985) 97-148.

1047 PORQUERAS MAYO Alberto. *Una defensa manierista de la poesía por motivos religiosos: el «Cisne de Apolo» (1602) de Luis Alfonso de Carvallo.* Dans: *Identità e metamorfosi del barocco ispanico* (Napoli, Guida Editori 1987) 95-111. – Réédition dans son: *La teoría poética en el manierismo y barroco españoles* (Barcelona, Puvil 1989) 421-432.

1048 PORQUERAS MAYO Alberto. *Función del signo «cisne» en la teoría poética de Luis Alfonso de Carvallo.* Dans: *Actas del I Congreso internacional de semiótica e hispanismo.* II (Madrid, C.S.I.C. 1986) 157-167.

1049 PORQUERAS MAYO Alberto. *El período segoviano (1622-1628) de Luis Alfonso de Carvallo y el misterio de su libro sobre Asturias desvelado.* Letras de Deusto 21 (1991) sept.-dic., 87-117.

Cathrein Viktor 1845-1931.

1050 LEHER Stephan S.I. *Begründung ethischer Normen bei Viktor Cathrein und Wahrheitstheorien der Sprachphilosophie.* Innsbruck (Tyrolia) 1992 8⁰ 230. (= Innsbrucker theologische Studien 36).

Cattaneo Lazzaro 1561-1640.

1051 COLPO Mario S.I. *Un missionario genovese compagno di P. Matteo Ricci: P. Lazzaro Cattaneo (1561-1640).* Quaderni franzoniani 5 (1992) 2, 61-68.

Caussin Nicolas 1583-1651.

1052 SIEVEKE Franz Günter. *Eloquentia sacra. Zur Predigttheorie des Nicolaus Caussinus S.I.* In: *Rhetorik. Beiträge zu ihrer Geschichte in Deutschland vom 16.-20. Jahrhundert* (Frankfurt a.M., Athenaion 1984) 43-68.

Chifflet Pierre-François 1592-1682.

1053 FRANSEN Paul-Irénée. *Une lettre «dédicatoire» du jésuite Pierre-François Chifflet au prieur général de la Grande-Chartreuse, Dom Jean Pégon.* Analecta cartusiana 1 (1989) 2, 135-142.

Claver S. Pedro 1580-1654.

Voir nº 673.

1054 GANUZA Juan Miguel S.I. *San Pedro Claver, apóstol de los esclavos negros y defensor de los derechos del hombre.* Caracas (Ediciones Tripode) 1991 8⁰ 96. (= Evangelizadores de América 21).

1055 LAMET Pedro Miguel S.I. *Upornik usmiljenih rok. Peter Claver (1580-1654).* Ljubljana (Družina) 1992 8⁰ 236.

Cf. AHSI 50 (1981) nº 450.

1056 VALTIERRA Ángel S.I. – MARCOLINI Egidio S.I. *San Pedro Claver: «Esclavo de los negros para siempre».* Dans: *Misioneros de la primera hora* (Madrid, Mundo negro 1990) 163-172.

«Schiavo dei negri per sempre», San Pedro Claver. Dans: *I missionari della prima ora* (Bologna, EMI 1991) 164-174.

Clavius Christophorus 1538-1612.

1057 BALDINI Ugo. *Clavio e la «theorica planetarum».* Dans son: *«Legem impone subactis»* (Roma, Bulzoni 1992) 123-153.

1058 BALDINI Ugo. *La «theorica solis» di Cristoforo Clavio.* Dans son: *«Legem impone subactis»* (Roma, Bulzoni 1992) 469-564.

1059 LATTIS James M. *Homocentrics, eccentrics and Clavius' Refutation of Fracastoro.* Physis 28 (1991) 699-725.

Clorivière Pierre-Joseph de 1735-1820.

1060 *La correspondance de Pierre-Joseph de Clorivière S.I. à Charles Fleury S.I. de 1759 à 1815. De la Compagnie supprimée à la Compagnie restaurée.* [Introduction et édition par] Chantal REYNIER. AHSI 61 (1992) 91-170.

1061 *Pierre de Clorivière, contemporain et juge de la Révolution 1735-1820.* Introduction de M. René BAZIN. Vailly-sur-Sauldre (Édition Ste. Jeanne d'Arc) 1985 8⁰ 206.

Cf. Bibliographie III nº 5077.

1062 LAILLER Dan. *Malouins et vie religieuse. Picot de Clorivière, 1735-1820. Deux-cent-cinquantième anniversaire.* Saint-Malo 1985 8⁰ 80. (= Catalogue d'exposition).

1063 [REYNIER Chantal]. *L'impossible pari. Pierre-Joseph de Clorivière, 1735-1820.* Paris (Médiaspaul) 1991 12⁰ 20.

1064 SÉGUY Jean. *Rationalité, modernité, apocalyptique. Le Père de Clorivière et ses Sociétés.* Dans: *Christianisme et modernité* (Paris, Cerf 1988) 97-128.

1065 MORLOT François. *Pierre de Clorivière et la diffusion des «bons livres».* Annales de la Société historique et archéologique de l'arrondissement de Saint-Malo (1985) 147-156.

1066 MORLOT François. *Un testimone di Dio nella tormenta. Pierre de Clorivière.* Vita consacrata 27 (1991) 971-985.

Cf. AHSI 60 (1991) nº 951.

1067 *Pedro José de Clorivière. 250⁰ aniversario.* Guadalajara 1985 8⁰ 38.

1068 *Pierre de Clorivière y sus fundaciones. En medio del mundo.* Saint-Maxime (C.I.F.) 1985 8⁰ 32.

Cf. AHSI 58 (1969) nº 594.

Cobo Bernabé 1580-1657.

1069 DEL OLMO PINTADO Margarita. *La historia natural en la «Historia del Nuevo Mundo» del P. Cobo.* Revista de Indias 52 (1992) 795-823.

Coelho Manuel 1873-1951.

1070 SALDANHA Mary Agnes. *A many-faceted gem. Fr. Emmanuel Coelho (1873-1951).* Dans: *Jesuit profiles* (nº 798) 77-84.

Collins B. Dominic 1556-1602.

1071 ALCALÁ Manuel S.I. *El beato Dominic Collins, capitán del ejército, jesuita y mártir.* Mensajero (1992) noviembre, 8-10.

1072 *Il beato martire irlandese. Domenico Collins fratello coadiutore S.I. (1556-1602).* Roma (Curia Provincialis S.I.) 1992 8º 8.

1073 *Bruder Dominik Collins S.I. Ein neuer Seliger der Gesellschaft Jesu.* Stella-Heft (1992) 283-285.

1074 *Dominic Collins beatification.* Interfuse 71 (1992), special issue, 46.

1075 FORRISTAL Desmond. *Dominic Collins, Irish martyr, Jesuit brother, 1566-1602.* Dublin (Irish Messenger Publications) 1992 12º 26.

1076 KOLVENBACH Peter-Hans S.I. *«Prigioniero con Cristo prigioniero» Il beato Domenico Collins S.I.* Societas 41 (1992) 92-93.

1077 MORRISSEY Thomas S.I. *Among the Irish martyrs: Dominic Collins S.I. in his times (1566-1602).* Studies 81 (1992) 313-325.

Colodrón Morán José María 1911-1992.

1078 ARNÁIZ Amancio S.I. *P. José María Colodrón Morán S.I. Burgos 11 de julio de 1911 – Villagarcía de Campos (VA) 22.V.1992.* Villagarcía de Campos 1992 8º 28.

Coloma Luis 1851-1915.

1079 CAMPOMAR FORNIELES Marta. *«Pequeñeces», la novela integrista del siglo* XIX *en su contexto histórico y lingüístico.* Incipit 9 (1989) 57-91.

1080 ELIZALDE Ignacio S.I. *Concepción literaria y socio-política de la obra de Coloma.* Kassel (Edition Reichenberg) 1992 8º 358. (= Problemata literaria 9).

Colomés Juan Bautista 1740-1807.

1081 ARAGONÉS CHOLBI Clara – GIORDANO GRAMEGNA Anna. *Il «Coriolano» di Juan Bautista Colomés.* Dans: *Miscel·lània Joan Fuster.* II (Valencia, Universitat 1990) 109-120.

Coltraro Antonio Maria 1713-1797.

1082 CAFFIERO Marina. *Le profetesse di Valentano.* Dans: *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna* (Torino, Rosenberg e Sellier 1991) 493-517.

Dans le procès contre ces prophétesses se sont compromis aussi des ex-jésuites siciliens, notamment le Père A. M. Coltraro.

Conget Casaus Gregorio 1897-1980.

1083 URRUTIA Miguel Ángel S.I. *A Jesuit born to rule. Fr. Gregorio Conget Casaus (1897-1980).* Dans: *Jesuit profiles* (nº 798) 85-98.

Cordara Giulio Cesare 1704-1785.

1084 PAPIN R. E. *The Satires of «Sectanus» and the Spinelli Archive.* Yale University Library Gazette 65 (1990-91) 1-2, 20-25.

Cornoldi Giovanni Maria 1822-1892.

Voir nº 607.

1085 QUINTO Riccardo. *Giovanni Maria Cornoldi tra neotomismo e intransigentismo cattolico*. Rivista di filosofia neo-scolastica 82 (1990) 631-636.

1086 SARTORI Silvana. *La polemica tra Giuseppe Buroni e Giovanni Maria Cornoldi sul concetto di «panteismo ontologico»*. Rivista rosminiana 84 (1990) 325-343.

Coyne Aloysius M. 1899-1988.

1087 DIAS Adrian S.I. *A great superior and spiritual guide. Fr. Aloysius M. Coyne (1899-1988)*. Dans: *Jesuit profiles* (nº 798) 99-103.

Crocus Cornelius 1500-1550.

1088 KAMERBEEK Wilhelmina G. *Cornelius Crocus: Ode sacra (1544)*. Dans: *Carmina scholastica amstelodamensia* (Leiden, Brill 1984) 10-16.

1089 SCHEPPER Marcus de. *Erasmus' letter to Cornelius Crocus (re)discovered*. Humanistica lovaniensia 39 (1990) 85-92.

Crowther Alfred Emmanuel 1897-1990.

1090 GÓMEZ Peter S.I. *Gentleman, educationist and cricketer. Fr. Alfred Emmanuel Crowther (1897-1990)*. Dans: *Jesuit profiles* (nº 798) 105-108.

Curci Carlo M. 1809-1891, jésuite jusqu'en 1877.

Voir nº 607.

1091 MOLINARI Franco. *Giovanni Piamarta (1841-1913), tutto per i giovani*. Brescia (Queriniana) 1986 8º 200.

Voir: La carità è più forte del caso di coscienza del Risorgimento: l'amicizia con P. Curci, 108-112.

D'Amuri Michele Ignazio 1910-1986.

1092 *Memoria fraterna. Antologia di liriche, massime e pensieri del P. Michele Ignazio D'Amuri, poeta, prosatore e dialettologo*. Tradotte in francese, lingala e kiyombe dal gesuita zairese P. NZUZI Bibaki 1975. Grottaglie (LARA Coop.) 1992 8º 128.

Voir Opera omnia, 105-118; Bibliografia della critica, 119-124.

Daniélou Jean 1905-1974.

Voir nº 345 350.

1093 *Les travaux conciliaires du Père Daniélou. Le décret sur l'apostolat des laics*. Introduction par M.-J. RONDEAU. Bulletin des amis du Cardinal Daniélou 18 (1992) 3-50.

1094 JAQUIN Françoise. *Le Père Daniélou. Le particulier et l'universel*. Dans: *Histoire religieuse, histoire globale, histoire ouverte. Mélanges offerts à Jacques Gadille* (Paris, Beauchesne 1992) 433-449.

1095 LANGE M. F. L. de. *L'ecclésiologie de Jean Daniélou*. Dissertation à l'Université de Laval 1990 4º 471.

1096 VIDAL Jacques. *Daniélou, Jean*. Dictionnaire des religions (Paris 1984) 367-371; Diccionario de las religiones (Barcelona 1987) 406-410; Grande dizionario delle religioni (Assisi 1990) 470-475.

1097 WAINWRIGHT Geoffrey. *«Bible et liturgie». Quarante ans après Daniélou*. Maison Dieu 189 (1992) 41-53.

A ce propos voir:

PARAMELLE J. S.I. *Retour à «Bible et liturgie». A propos d'un article récent*. Bulletin des amis du Cardinal Daniélou 18 (1992) 51-53.

Dauchy Albert 1901-1993.

1098 DAUCHY Alberto S.I. *Ricordi storici di Rinascita cristiana*. I-II. Roma (Rinascita cristiana) [1992] 4° 106 136.

Deák Bárdos Lénárd 1911-1990.

1099 KÁPOLNAI István. *Deák Bárdos Lénárd emlékezete*. Dans: *Kortárs jezsuiták*. II (n° 512) 235-241.

DeBono Anthony 1887-1956.

1100 SCICLUNA [John] S.I. *The pioneer of the Santal mission. Fr. Anthony De Bono (1887-1956)*. Dans: *Jesuit profiles* (n° 798) 109-133.

De Buck Victor 1817-1876.

1101 JURICH James P. S.I. *Ecumenical journalism in 1853-60: Victor De Buck and Russian Orthodoxy*. Revue d'histoire ecclésiastique 87 (1992) 102-131.

1102 VAN SULL Pierre. *Les audaces d'un bollandiste. Victor De Buck*. Dans: *Jésuites belges* (n° 418) 278.

De Dominis Marcantonio 1560-1624, jésuite jusqu'en 1597.

1103 RAIMONDI Francesco Paolo. *Documenti inediti sul De Dominis (1616-1620)*. I serie. Bollettino di storia della filosofia 9 (1986-1989) 313-363.

De Geronimo S. Francesco 1642-1716.

1104 IAPPELLI Filippo S.I. *In una tela aquilana di G. Cenatempo: Un ritratto «da vivo» del De Geronimo?* Societas 41 (1992) 50-57.

Dehergne Joseph 1903-1990.

1105 MALATESTA Edward S.I. *Joseph Dehergne S.I. (1903-1990)*. Dans: *Actes du IVe Colloque international de sinologie* (Paris – Hong Kong, Institut Ricci 1991) 303-308.

FOSS Theodore Nicholas. *Bibliography of works by Joseph Dehergne S.I.*, 309-314.

Del Castillo Francisco 1615-1673.

1106 NIETO VÉLEZ Armando S.I. *Francisco del Castillo, el apóstol de Lima*. Lima (Pont. Univ. Cat. del Perú) 1992 8° 338.

Delehaye Hippolyte 1859-1941.

1107 JOASSART Bernard S.I. *Un grand historien belge. Hippolyte Delehaye*. Dans: *Jésuites belges* (n° 418) 253.

Della Bella Ardelio 1655-1737.

Voir n° 595 1510.

1108 *[Ardelio Della Bella kao filolog.]* Filologija 19 (1991) 7-81.

VONČINA Josip. *Della Bellin odraz na hrvatski narodni preporod*, 7-11.

Résumé: Della Bella's influence on the Croatian national revival, 11.

KRAVAR Miroslav. *Staro i novo u Della Bellinoj gramatici*, 13-22.

Résumé: Il vecchio e il nuovo nella grammatica del Della Bella, 22.

JERNEJ Josip. *Struktura Della Belline gramatike*, 23-29.

Résumé: Struttura della grammatica di Ardelio Della Bella, 29.

ŠIPKA Danko. *Della Bella kao začetnik moderna koncepcija rječničkog članka u našoj leksikografiji*, 31-36.

Résumé: Della Bella as a founder of the modern concept of the dictionary article in Serbo-Croatian lexicography, 36.

LUKEŽIĆ Iva. *Prilog čitanju Della Bellinih znakova za akcente,* 37-44.

Résumé: Ein Beitrag zur Interpretation von Della Bellas Akzentenbezeichnungen, 44.

STOLAC Diana. *Della Belline napomene o sintaksi,* 45-48.

Résumé: Della Bella's notes on syntax, 48.

SIRONIĆ-BONEFAČIĆ Nives. *Ardelio della Bella i Ignjat Djurdjević,* 49-72.

Résumé: Ardelio Della Bella e Ignjat Djurdjević (Ignazio Giorgi), 72.

ŠIMUNKOVIĆ Ljerka. *Ardelio Della Bella i prevoditelji mletačkih dvojezičnih proglasa,* 73-81.

Résumé: Ardelio Della Bella and translators of Venetian bilingual proclamations, 81.

1109 ČULIĆ DALBELLO Mladen. *L'apostolo della Dalmazia (Ardelio Della Bella: civilizzatore italiano, Foggia 1655 – Spalato 1737).* Brescia (Edizioni Bresciane) 1992 8⁰ 152.

1110 DUGAČKI Vladimir. *Medicinsko nazivlje u «Dizionariu» Ardelija Della Belle.* Dans: *Isusovci u Hrvata* (n⁰ 429) 256-359.

Traduction: Terminologie médicale dans le «Dictionnaire» du A. D. B.

De Mello Anthony 1931-1987.

1111 CASTRO F., Jorge M. *La pedagogía espiritual de Tony de Mello: teología de sus resultados.* Theologica xaveriana 42 (1992) 191-228.

1112 PENS Many. *A meteor on the Jesuit firmament. Fr. Anthony de Mello (1931-1987).* Dans: *Jesuit profiles* (n⁰ 798) 135-146.

Dempsey Bernard W. 1903-1960.

1113 ROETS Perry J. *Bernard W. Dempsey S.I.* Review of Social Economy 49 (1991) 546-558.

Desfontaines Pierre-François 1685-1745, jésuite jusqu'en 1717.

1114 BENHAMOU Paul. *The review in Desfontaines's «Nouvelliste du Parnasse». The development of literary criticism.* Studies in Eighteenth-Century Culture 19 (1989) 367-381.

Desideri Ippolito 1684-1733.

1115 TOSCANO Giuseppe. *Desideri, Ippolito.* Dictionnaire des religions (Paris 1984) 394-395; Diccionario de las religiones (Barcelona 1987) 442-443; Grande dizionario delle religioni (Assisi 1990) 494-496.

De Smedt Charles 1833-1911.

1116 JOASSART Bernard S.I. *Deux projets du Père Charles De Smedt: une réforme des «Acta Sanctorum», une école des hautes études historiques.* Analecta bollandiana 110 (1992) 353-372.

De Smet Pieter Jan 1801-1873.

1117 EVERS Christophe. *Pierre-Jean De Smet, missionnaire, explorateur du Far-West. Black Robe.* Dans: *Jésuites belges* (n⁰ 418) 164-167.

Deviah Karnam Francis 1905-1962.

1118 GORDON D. S.I. *The trail-blazer who led the Jesuits back to Andhra. Fr. Karnam Francis Deviah (1905-1962).* Dans: *Jesuit profiles* (n⁰ 798) 147-155.

Dhôtel Jean-Claude 1926-1992.

1119 LECARON Emmanuel. *Jean-Claude Dhôtel et la revue Vie chrétienne.* Vie chrétienne (1992) novembre, 1-5.

Dobrizhoffer Martin 1718-1791.
Voir nº 683.

1120 BENÍTEZ JUMP Hernán. *Der Ethnograph Martin Dobrizhoffer aus Freiburg im Böhmenwald. Sein Leben und sein Werk über die Abiponer in Paraguay.* Jahrbuch für sudetendeutsche Museen und Archive (1991) 217-243.

Dombi József 1900-1988.

1121 BÁLINT József S.I. *P. Dombi József (1900-1988).* Dans: *Kortárs jezsuiták.* II (nº 512) 209-212.

Domin Josip Franjo 1754-1819.

1122 PAUŠEK-BAŽDAR Snježana. *Prirodoznanstveni rad Josipa Franje Domina.* Dans: *Isusovci u Hrvata* (nº 429) 87-91.
Traduction: Les oeuvres de science naturelle de J. F. D.

Domínguez Camargo Hernando 1605-1654, jésuite jusqu'en 1636.

1123 SABAT-RIVERS Georgina. *Interpretación americana de tópicos clásicos en Domínguez Camargo: la navegación y la codicia.* Edad de Oro 10 (1991) 187-199.

Doncoeur Paul 1880-1961.

1124 MAYOUX Pierre – LE PORZ Jacques. *Souvenirs sur le Père Doncoeur.* I-IV. Paris (Amis du Père Doncoeur) 1986-1989 8º 128 144 152 126.

Du Halde Jean-Baptiste 1674-1743.

1125 FOSS Theodore Nicholas. *Chinese chronology in Jean-Baptiste Du Halde S.I., Description ... de la Chine» (1735).* Dans: *Actes du IVe Colloque international de sinologie* (Paris – Hong Kong, Institut Ricci 1991) 153-192.

Dzierożyński Franciszek 1779-1850.

1126 KUZNIEWSKI Anthony J. S.I. *Francis Dzierozynski and the Jesuit restoration in the United States.* Catholic Historical Review 78 (1992) 51-73.

Echarri Jaime 1909-1990.

1127 AMIGO M. Luisa. *Jaime Echarri Goicoechea S.I. (1909-1990), in memoriam.* Pensamiento 48 (1992) 117-120.
Artículos del Profesor Echarri publicados en la revista «Pensamiento», 119-120.

1128 ITURRIAGA Juan S.I. *Un modelo humanista: la filosofía fenoménica de la naturaleza del profesor Jaime Echarri.* Letras de Deusto 22 (1992) mayo-junio, 133-143.

Edamaram Joseph 1904-1987.

1129 MURICKAM G. S.I. *The Namboodri Jesuit theologian and pastor. Fr. Joseph Edamaram (1904-1987).* Dans: *Jesuit profiles* (nº 798) 157-168.

Elizalde Ignacio 1913-1993.

1130 PÉREZ Roberto. *Ignacio Elizalde Armendáriz.* Letras de Deusto 44 (1989) 3-16.
Bibliografía, 8-16.

Ellacuría Ignacio 1930-1989.
Voir nº 737.

1131 DÍAZ AHUMADA Jaime Humberto. *Conflicto y violencia, participación y solidaridad en la teología de Ignacio Ellacuría.* Lumen 41 (1992) 137-160.

1132 SAVIGNANO Armando. *Libri di I. Ellacuría. – Articoli di I. Ellacuría.* Dans: I. ELLACURÍA. *Conversione della Chiesa al regno di Dio* (Brescia, Queriniana 1992) 253-257.

Estefanía Zabala José M. 1889-1942.

1133 *José M. Estefanía Zabala S.I. (1889-1943), «maestro de vascos».* Edición a cargo de Patxi ALTUNA S.I. Bilbao (Mensajero) 1990 8º 170.

Evdemonojannis Andreas 1566-1625.

1134 PERI Vittorio. *Preti cattolici e vescovi ortodossi in una proposta di Andreas Evdemonojannis S.I. (1566-1625).* Dans: *Tomos timētikos K. N. Triantaphullou* (Patrai 1990) 267-299.

Fabri Honoré 1607-1688.

1135 FELLMANN Emil A. *Honoré Fabry (1607-1688) als Mathematiker. Eine Reprise.* Dans: *The investigation of difficult things. Essays in honour of D. T. Whiteside* (Cambridge, University Press 1992) 97-112.

Fábry Antal 1902-1985.

1136 *Fábry Antal (1902-1985).* Dans: *Kortárs jezsuiták.* II (nº 512) 189-197.
ÁDÁM János S.I. *P. Fábry Antal S.I. (1902-1985),* 191-193.
HORVÁTH Tibor S.I. *P. Fábry Antal három mottója,* 193-197.

Faludi Ferenc 1704-1779.

1137 *Faludi Ferenc prózai művei.* Sajtó alá rendezte, a magyar nyelvű szövegeket gondozta, a hozzájuk tartozó jegyzeteket, valamint a név- és a szómagyarázatokat készítette VÖRÖS Imre. A latin nyelvű szövegeket gondozta, fordításukat és a hozzájuk tartozó jegyzeteket, névmagyarázatokat készítette URAY Piroska. Budapest (Akadémiai Kiadó) 1991 8º 1186 en 2 tomes. (= Régi magyar prózai emlékek 81-82).

Traduction: Les oeuvres de prose de Ferenc Faludi.

1138 VÖRÖS Imre. *Természetszemlélet a felvilágosodás kori magyar irodalomban.* Budapest (Akadémiai Kiadó) 1991 8º 236.

Voir: Faludi munkássága és a magyar ekloga megújulása, 144-154.
Traduction: La vision de la nature dans la littérature hongroise des Lumières. Voir: L'activité de Faludi et le renouveau des églogues hongroises.

Feller François-Xavier de 1735-1802.

1139 DUSAUSOIT Xavier. *Mousquetaire de Dieu. François-Xavier de Feller.* Dans: *Jésuites belges* (nº 418) 116-118.

Finance Joseph de, né en 1904.

1140 SAVARESE Paolo. *Relazione, regola e diritto. L'intersoggettività giuridica nella prospettiva di Joseph de Finance.* Milano (A. Giuffrè) 1990 8º 216.

Fiorito Miguel Ángel, né en 1916.

1141 *Homenaje al P. Miguel Ángel Fiorito S.I.* Stromata 48 (1992) 3-14.
GIL Daniel S.I. *El discernimiento en la formación en la Compañía de Jesús,* 5-12.
FIGUEROA Pablo S.I. *Bibliografía P. Miguel Ángel Fiorito S.I.* 13-14.

Focke Alfred 1916-1982.

1142 SCHÖRGHOFER Gustav S.I. *Alfred Focke S.I., ein Grenzgänger.* Entschluß 47 (1992) 6, 1-20 25-35.

Fontana Fulvio 1649-1723.

1143 SARTI Raffaella. *Obbedienti e fedeli. Note sull'istruzione morale e religiosa di servi e serve tra Cinque e Settecento.* Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento 17 (1991) 91-120.

Beaucoup de références aux écrits similaires du P. Fulvio Fontana, oncle d'Aldigherio Fontana.

Foucquet Jean-François 1665-1741.

1144 MARTZLOFF Jean-Claude. *La science astronomique européenne au service de la diffusion du catholicisme en Chine. L'oeuvre astronomique de Jean-François Foucquet (1665-1741).* Mélanges de l'École française de Rome 101 (1989) 2, 973-989.

Franzelin Johann B. 1818-1886.

1145 MASSIMINO Domenico. *Franzelin e l'ecclesiologia del Vaticano I.* Ho Theológos 9 (1991) 61-100.

L'apporto del Franzelin alla stesura della «Pastor aeternus» e al dibattito sull'infallibilità. 157-194.

Manoscritto di Giovanni Battista Franzelin. La risposta al discorso del Card. Filippo Maria Guidi. 353-366.

Fuchs Josef, né en 1912.

1146 MCMAHON Kevin A. *Josef Fuchs and the question of a distinctively Christian morality.* Dans: *Studia neotestamentica* (Leuven, University Press – Peeters 1991) 235-245.

Furlanetti Giuseppe 1546-1593.

1147 TEMPERINI Aldo. *Un veneziano nei feudi di Justo Takayama Ukon e nelle isole Goto, Josefo Furlanetti (1546-1593).* Taku 1992 4° 32. (= Katorikku Kyokai).

Galina Ernő Béla 1899-1966.

1148 TÜLL Alajos S.I. *Galina Ernő Béla (1899-1966).* Dans: *Kortárs jezsuiták.* II (n° 512) 35-41.

Garrucci Raffaele 1812-1885.

1149 FERONE Claudio. *Raffaele Garrucci.* Dans: *La cultura classica a Napoli nell'Ottocento* (Napoli, Dipartimento di filologia classica dell'Università di Napoli 1991) 175-192.

Gasparri Donato M. 1834-1882.

1150 MCKEVITT Gerald S.I. *Italian Jesuits in New Mexico: A report by Donato M. Gasparri.* New Mexico Historical Review 67 (1992) 357-392.

Gaubil Antoine 1689-1759.

1151 COMENTALE Christophe. *Une carte inédite du Père Antoine Gaubil S.I.: Chine et Tartarie.* Dans: *Actes du IVe Colloque international de sinologie* (Paris – Hong Kong, Institut Ricci 1991) 125-133.

Gautrelet François-Xavier 1807-1886.

1152 ANTOLOVIĆ Josip S.I. *François-Xavier Gautrelet.* Glasnik 83 (1992) 158-159.

Gaviraghi Angelo 1871-1938.

1153 COELHO Ed. J. S.I. *A missionary whose failure is a challenge. Fr. Angelo Gaviraghi (1871-1938).* Dans: *Jesuit profiles* (n° 798) 169-176.

Gilij Filippo Salvatore 1721-1789.

1154 MEREGALLI Franco. *Filippo Salvatore Gilij e l'antropologia culturale.* Dans: *Italia e Spagna nella cultura del '700* (Roma, Accademia Nazionale dei Lincei 1992) 163-172.

Ginneken Jacques van 1877-1945.

1155 BEGHEYN Paul S.I. *Jacques van Ginneken (1877-1945), taalkundige, psycholoog, katholiek apologeet.* Dans: *Brabantse biografieën.* I (Meppel-Amsterdam, Stichting Brabantse Regionale Geschiedbeoefening 1992) 63-66.

1156 STROOM G. P. van der. *De receptie van Jac. van Ginnekens taalbiologie*. Voortgang onderzoek Subfaculteit Nederlands Vrije Universiteit (1981) 81-102.

Gonzaga S. Luigi 1568-1591.

Voir nº 616.

1157 *Il IV centenario della morte di san Luigi Gonzaga (1591-1991)*. Castiglione delle Stiviere (Basilica-santuario di san Luigi Gonzaga) 1992 8º 96.

González de Santa Cruz S. Roque 1576-1628.

1158 NIETO VÉLEZ Armando S.I. *San Roque González: apóstol de los guaraníes*. Dans: *Misioneros de la primera hora* (Madrid, Mundo negro 1990) 211-215.
Apostolo dei guarani, san Roque González. Dans: *I missionari della prima ora* (Bologna, EMI 1991) 213-218.

González Faus José Ignacio, né en 1933.

1159 GUTIÉRREZ CUERVO Rafael S.I. *Cristo hombre perfecto: El seguimiento de Cristo como compromiso con la justicia en las obras de José Ignacio González Faus S.I.* Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana. Roma (Tip. Pol. PUG) 1992 8º 108.

Gracián Baltasar 1601-1658.

1160 Baltasar Gracián. *Il Politico, don Fernando il Cattolico*. A cura di Vittorio DINI. Napoli (Bibliopolis) [1992] 4º 30.

1161 BLANCO Mercedes. *Les rhétoriques de la pointe. Baltasar Gracián et le conceptisme en Europe*. Paris (Librairie H. Champion) 1992 8º [VIII]-710-VIII. (= Bibliothèque littéraire de la renaissance, 3/27).

1162 BOULLIER Victor. *Baltasar Gracián y Nietzsche*. Cuaderno Gris 2 (1991) 22-38.

1163 CANTARINO Elena. *Actualidad de Baltasar Gracián (Información y crítica bibliográfica)*. Cuadernos salmantinos de filosofía 18 (1991) 273-287.

1164 CHECA Jorge. *«Oráculo manual». Gracián y el ejercicio de la lectura*. Hispanic Review 59 (1991) 263-280.

1165 COSTA Angelina. *Versos y doctrina de Carillo y Sotomayor ilustran la «Agudeza y arte de ingenio»*. Dans: *Homenaje a A. Gallego Morell*. I (Granada, Universidad 1989) 319-332.

1166 DINI Vittorio. *Passioni, virtù, prudenza in Baltasar Gracián*. Dans: *Tra antichi e moderni* (Napoli, Edizioni scientifiche italiane 1990) 391-407.

1167 SPITZER Leo. *Los nombres propios en Gracián*. Cuaderno Gris 3 (1991) 31-37.

Grassi Orazio 1583-1654.

1168 MÜLLER PROFUMO Luciana. *Orazio Grassi un savonese «homo universalis»*. La Casana (1988) ottobre-novembre, 48-53.

Gretser Jakob 1563-1625.

1169 WEBER Dorothea. *«Augustinus conversus». Ein vergessenes lateinisches Barockdrama*. Wiener humanistische Blätter 30 (1988) 28-46.

Grienberger Christoph 1564-1636.

1170 BALDINI Ugo. *Astronomia e meccanica. La corrispondenza Grienberger-Burgo sull'idrostatica galileiana*. Dans son: *«Legem impone subactis»* (Roma, Bulzoni 1992) 183-216.
Réédition, sous titre modifié, de l'article signalé dans AHSI 60 (1991) nº 1081.

Grosjean Sylvain 1846-1915.

1171 ANCOT J. S.I. *«A man of great undertakings prompt and daring». Fr. Sylvain Grosjean (1846-1915)*. Dans: *Jesuit profiles* (nº 798) 177-185.

Gundlach Gustav 1892-1963.

1172 RAUSCHER Anton S.I. *Mitbegründer der katholischen Soziallehre, Gustav Gundlach (1892-1963)*. Köln (J. P. Bachem) 1992 8º 16. (= Kirche und Gesellschaft 189).

Gutwirth Melchior 1626-1705.

1173 SZÖRÉNYI László. *«Amores mariani» [Lincii 1690]*. Dans: *Laurus austriaco-hungarica. Literarische Gattungen und Politik in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts* (Budapest, Akadémiai Kiadó – Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften 1988) 73-79.

Gwynn Aubrey 1892-1983.

1174 HAND Geoffrey. *Aubrey Gwynn: the person*. Studies 81 (1992) 375-384.

1175 O'DONOGHUE Fergus S.I. *Aubrey Gwynn: the Jesuit*. Studies 81 (1992) 393-398.

1176 WALSH Katherine. *Aubrey Gwynn: the scholar*. Studies 81 (1992) 385-392.

Habdelić Juraj 1609-1678.

1177 ERDMANN-PANDŽIĆ Elisabeth von. *Bemerkungen zur ältesten kroatischen Lexikographie anläßlich eines Nachdruckes des «Dictionar» von Juraj Habdelić*. Zeitschrift für Slawistik 36 (1991) 588-592.

Cf. AHSI 60 (1991) nº 1085.

1178 VONČINA Josip. *Mjesto Habdelićeva rječnika u povijesti hrvatskoga književnoga jezika*. Dans: *Isusovci u Hrvata* (nº 429) 301-308.

Traduction: La place du dictionnaire de Habdelić dans l'histoire de la langue littéraire croate.

Hansiz Marcus 1683-1766.

1179 MIHELIČ Darja. *Jezuit Marko Hanžič v luči svoje koroške zgodovine*. Dans: *Jezuiti na Slovenskem* (nº 656) 207-212.

Résumé: The Jesuit Marko Hanžič in the light of his history of Carinthia, 212.

Hayden Edward John Joseph 1893-1979.

1180 NEVETT A. S.I. *Ploughman-sailor-priest. Fr. Edward John Joseph Hayden (1893-1979)*. Dans: *Jesuit profiles* (nº 798) 187-201.

Hell Maximilian 1720-1792.

1181 VOZÁR Jozef. *Veda e viera astronóma P. Maximiliána Hella*. Viera a Život 2 (1992) 204-217.

Traduction: Science et foi de l'astronome P. Maximilian Hell.

Hemelman Jorge 1574-1637.

1182 KNEBEL Sven K. *Necessitas moralis ad optimum. Die früheste scholastische Absage an den Optimismus. Eine unveröffentlichte Handschrift Jorge Hemelmans S.I. von 1617*. Theologie und Philosophie 67 (1992) 514-535.

Hénusse Théophile 1873-1967.

1183 VAN SULL Pierre. *Le verbe fait homme. Théophile Hénusse*. Dans: *Jésuites belges* (nº 418) 218.

Hervás y Panduro Lorenzo 1735-1809.

Voir nº 443.

1184 BREVA CLARAMONTE Manuel. *Las ideas lingüisticas del siglo XVIII en Lorenzo Hervás: la descripción de las lenguas del mundo*. Dans: *Manuel Larramendi, Hirugarren mendeurrena* (Donostia, Andoain 1992) 361-372.

1185 CALVO PÉREZ Julio. *Lorenzo Hervás y Panduro: un científico a caballo entre dos mundos*. Cuenca (Diputación Provincial de Cuenca) 1991 8º 208. (= Tres biografías lingüísticas entorno a Cuenca 3).

1186 NANSEN DÍAZ E. *Los «Elementi grammaticali» de Hervás in Berlín*. Dans: *Energeia und Ergon*. II. *Das sprachtheoretische Denken E. Coserius in der Diskussion*. V (Tübingen, G. Narr 1988) 3-10.

1187 TOVAR Antonio. *Hervás y las lenguas indias de América del Sur*. Anales de la Universidad de Chile 5 (1984) 193-200.

Hirschmann Johannes B. 1908-1981.

1188 RHEIN Wolfgang. *Zum Gedenken des zehnten Todestages von P. Johannes Hirschmann S.I.* Hirschberg 45 (1992) 221-227.

Hoffer Alexander 1839-1914.

1189 BABIĆ Petar. *Proučavanje ranije povijesti Bosne A. Hoffera*. Dans: *Isusovci u Hrvata* (nº 429) 135-144.

Traduction: Études sur l'ancienne histoire de la Bosnie de A. H.

Hoffmann Johann Baptist 1857-1928.

Voir nº 856.

1190 TETE Peter S.I. *Missiologist, linguist, encyclopedist and sociologist. Fr. J. B. Hoffmann (1857-1928)*. Dans: *Jesuit profiles* (nº 798) 204-210.

Hopkins Gerard Manley 1844-1889.

1191 *The early poetic manuscripts and note-books of Gerard Manley Hopkins. Hopkins in Facsimile*. Edited with annotations, transscriptions of unpublished passages and an introduction by Norman H. MACKENZIE. New York (Garland Publishing) 1989 8º x-288.

1192 *The later poetic manuscripts of Gerard Manley Hopkins in facsimile*. Edited with annotations, transcriptions of obscure words and an explanatory introduction by Norman H. MACKENZIE. New York (Garland Publishing) 1991 8º XII-388.

1193 *The poetical works of Gerard Manley Hopkins*. Edited by Norman H. MACKENZIE. Oxford (Clarendon Press) 1990 8º LXXVI-546.

1194 Gerald Manley Hopkins. *Dalle foglie della Sibilla. Poesie e prosa, 1863-1888*. A cura di Viola PAPETTI, con testo inglese delle poesie. Milano (Rizzoli) 1992 8º 630. (= Classici Rizzoli).

1195 G. M. Hopkins. *Il naufragio del Deutschland*. A cura di Rosanna FARINAZZO. Con un saggio di F. R. LEAVIS. Milano (SE Studio Editoriale) 1987 8º 94. (= Piccola Enciclopedia 32).

LEAVIS F. R. *Gerard Manley Hopkins* [1932], 71-93.

1196 ABAD Pilar. *Hopkins and the sonnet tradition: Dylan Thomas, W. H. Auden and Seamus Heaney*. Dans: *Hopkins: tradition* (nº 1237) 223-234.

1197 ABBATE BADIN Donatella. *Uttering and wording: Hopkins's uneasy relationship with the written word.* Dans: *Hopkins: tradition* (nº 1237) 247-260.

1198 BACIGALUPO Massimo. *Hopkins among the moderns.* Dans: *Hopkins: tradition* (nº 1237) 273-278.

1199 BARGE Laura. *Job's travail of creation in Hopkins' poetry.* Cithara 31 (1991) November, 36-45.

1200 BEER Gillian. *Helmholtz, Tyndall, Gerard Manley Hopkins: leaps of the prepared imagination.* Comparative Criticism 13 (1991) 117-145.

1201 BENDER Todd K. *The emergence of Gerard Manley Hopkins from obscurity to recognition.* Library Chronicle of the University of Texas 46-47 (1989) 41-49.

1202 BERGONZI Bernard. *Hopkins and the English poets.* Dans: *Hopkins: tradition* (nº 1237) 261-271.

1203 BIERMAN Ina. *Sound in poetry: the role of phonetics in the study of poetic language as exemplified in the study of a sonnet by Gerard Manley Hopkins.* SA Journal of Linguistics 6 (1988) 3, 15-29.

1204 BILLI Mirella. *Hopkins and the figurative arts.* Dans: *Hopkins: tradition* (nº 1237) 69-81.

1205 BONADEI Rossana. *From diaries to poetry – Focusing on the three.* Dans: *Hopkins: tradition* (nº 1237) 101-119.

1206 BOTTALLA Paola. *Fragmentariness in Hopkins: «Inscape» or «Chance install»?* Dans: *Hopkins: tradition* (nº 1237) 235-246.

1207 BOYLE Robert S.I. *«Man jack the man is»: The Wreck from the perspective of «The Sheperd's brow».* Dans: *Critical essays* (nº 1221) 103-116.

1208 BRITTAIN Clark M. *God's better beauty: Hopkins, Pusey and tractarian aesthetics.* Christianity and Literature (1990) Autumn, 7-22.

1209 BRUCE Donald William. *Hopkins the observer, 1844-1889.* Contemporary Review (1989) Nov., 247-253.

1210 BUMP Jerome. *Gerard Manley Hopkins.* Victorian Poetry 27 (1989) 190-207; 29 (1991) 283-295.

Revue des publications des années 1988 et 1990.

1211 BUMP Jerome. *Hopkins, feminism and creativity: an overview.* Texas Studies in Literature and Language 31 (1989) 1-30.

1212 BUMP Jerome. *Poet of nature.* Dans: *Critical essays* (nº 1221) 61-91.

1213 BUONAGUIDI PARADISI Maria Lidia. *Gerard Manley Hopkins.* Dans son: *Poeti cattolici inglesi tra Ottocento e Novecento* (Roma, Studium 1989) 115-148.

1214 CASTORINA Giuseppe Gaetano. *The science of language and the distinctive character of Hopkins's poetry and poetics.* Dans: *Hopkins: tradition* (nº 1237) 83-100.

1215 CERULLI Grazia. *Hopkins nostro contemporaneo.* Strumenti critici 6 (1991) 291-315.

1216 CERVO Nathan. *Hopkins's «Heaven-haven».* Explicator 48 (1989-90) 38-40.

1217 CERVO Nathan. *Hopkins's «Spring and fall».* Explicator 47 (1988-89) 4, 44-46.

1218 CIANI Daniela M. *Gerard Manley Hopkins and John Berryman.* Dans: *Hopkins: tradition* (n⁰ 1237) 207-221.

1219 COHEN Edward H. *A Hopkins reviewer [Evelyn Underhill].* Bodlean Library Record 13 (1989) 181-183.

1220 CRESPO Ángel. *El eón barroco en la poesía de Gerard Manley Hopkins.* Hora de poesía (1989) mayo-agusto, 53-64.

1221 *Critical essays on Gerard Manley Hopkins.* Edited by Alison G. SULLOWAY. Boston, MA (G. K. Hall) 1990 8⁰ x-200.

1222 DE ANGELIS Palmira. *L'immagine epifanica: Hopkins, D'Annunzio, Joyce. Momenti di una poetica.* Roma (Bulzoni) 1989 8⁰ 190. (= Biblioteca di cultura 381).

1223 DE SCARPIS Valerio. *«Poised powers»: cohesion and contrast in «Dun Scotus's Oxford».* Dans: *Hopkins: tradition* (n⁰ 1237) 121-129.

1224 DILWORTH Thomas. *Hopkins's «To wath serves mortal beauty».* Explicator 48 (1989-90) 264-266.

1225 DIXON Peter. *Hopkins's «No worst, there is none».* Explicator 47 (1988-89) 2, 35-36.

1226 DOWNES David Anthony. *The first Apocalypse: the hour of fulfilment in G. M. Hopkins.* Dans: *Critical essays* (n⁰ 1221) 91-102.

1227 ELLIS Virginia Ridley. *Gerard Manley Hopkins and the language of mystery.* Columbia, MO (University of Missouri Press) 1991 8⁰ XVIII-352.

1228 ENDEAN Philip S.I. *How should Hopkins critics use Ignatian texts?* Dans: *Hopkins: tradition* (n⁰ 1237) 161-176.

1229 FEENEY Joseph J. S.I. *The Gerard Manley Hopkins Archives of the Harry Ranson humanities research center.* Library Chronicle of the University of Texas 46-47 (1989) 11-39.

1230 FEENEY Joseph J. S.I. *The Jesuit recognition of Hopkins, 1889-1989.* Dans: *Critical essays* (n⁰ 1221) 169-192.

1231 FERLITA Ernest S.I. *Performance: Hopkins's «Sine qua non».* Dans: *Hopkins: tradition* (n⁰ 1237) 47-54.

1232 FOLTZ William and BENDER Todd K. *A Concordance to the Sermons of Gerard Manley Hopkins.* New York (Garland Publishing) 1989 8⁰ x-354.

1233 FONTANA Ernest. *Hopkins's «Hurrahing in harvest».* Explicator 48 (1989-90) 263-264.

1234 GALLAGHER John S.I. *Gerald Manley Hopkins: Jesuit and poet.* Hildenborough, Kent (Bishopsgate Press) [1992] 12⁰ 76.

1235 GALLET René. *«The Windhover» and «God's first intention ad extra».* Dans: *Hopkins: tradition* (n⁰ 1237) 55-68.

1236 GARDNER Joseph H. *Hopkins's panic in «Spring»*. Victorian Newsletter (1991) Fall, 23-25.

1237 *Gerard Manley Hopkins: tradition and innovation*. Edited by P. BOTTALLA, G. MARRA, and F. MARUCCI. Ravenna (Longo Editore) 1991 8° 286.

1238 GILES Richard P. *«The Shepherd's brow»: Hopkins «disparasided»*. Dans: *Critical essays* (n° 1221) 35-52.

1239 GILES Richard F. *Significant books on Gerard Manley Hopkins, 1944-1988*. Library Chronicle of the University of Texas 46-47 (1989) 75-121.

1240 GLEASON John B. *The sexual underthought in Hopkins' «The Windhover»*. Victorian Poetry 27 (1989) 201-208.

1241 GUTMAN L. A. *Gerard Manley Hopkins and the Muse of poetry*. Dissertation at the University of St. Andrews 1988.

1242 HAMPSEY John C. *Trapped in Sibyl's jar: Hopkins's dialectic of self in «Spelt from Sibyl's leaves»*. Colby Quarterly 26 (1990) 226-230.

1243 HIGGINS Lesley J. *Hopkins and «The Jowler»*. Texas Studies in Literature and Language 31 (1989) 143-167.

1244 HOLLAHAN Eugene. *Intertextual boldings between «The Wreck of the Hesperus» and «The Wreck of the Deutschland»*. Texas Studies in Literature and Language 33 (1991) 40-63.

1245 JAYANTHA R. A. *Gerard Manley Hopkins: devotional poet of «unpropitious times*. Literary Criterion 24 (1989) 1-2, 133-146.

1246 JOHNSON Anthony L. *Phonetic and syntactic pattering in G. M. Hopkins's «God's grandeur»*. Dans: *Hopkins: tradition* (n° 1237) 21-45.

1247 KIM Dai-yong. *Gerard Manley Hopkins' «Inscape»*. Journal of English Language and Literature 36 (1990) 627-642.

1248 KRUMM Ermanno. *Hopkins: gradations of «I» and of words*. Dans: *Hopkins: tradition* (n° 1237) 131-138.

1249 LEIMBERG Inge. *Die Andromeda der Zeit. Inkarnation und dichterische Verwirklichung bei Gerard Manley Hopkins*. Anglia 107 (1989) 344-379.

1250 LICHTMANN Maria R. *The incarnational aesthetic of Gerard Manley Hopkins*. Christianity and Literature (1991) Spring, 37-50.

1251 LOWE-EVANS Mary. *Hopkins's «The Wreck of the Deutschland»*. Explicator 48 (1989-90) 40-41.

1252 LYNCH Maureen. *Gerard Manley Hopkins – a stranger still?* New Blackfriars 73 (1992) 90-101.

1253 MCDERMOTT L. E. *Evidence of Hopkins' poetic theory in his sonnets*. SA Journal of Linguistics 5 (1987) 2, 100-118.

1254 MACKENZIE Norman H. *From manuscript to printed text: the hazardous transmission of the Hopkins Canon*. Library Chronicle of the University of Texas 46-47 (1989) 51-73.

1255 McLuhan Herbert Marshall. *The analogical mirrors*. Kenyon Review 11 (1989) 208-216.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 20 (1951) nº 219.

1256 McNees Eleanor. *Beyond «The half-way house»: Hopkins and real presence*. Texas Studies in Literature and Language 31 (1989) 85-104.

1257 Mariani Paul. *The sound of oneself breathing*. Dans: *Critical essays* (nº 1221) 53-59.

1258 Marucci Franco. *A Victorian Oximoron: the «mastering» and «merciful» God*. Dans: *Hopkins: tradition* (nº 1237) 191-206.

1259 Miller J. Hillis. *Naming and doing: speech acts in Hopkins's poems*. Religion and Literature 22 (1990) 173-191.

1260 Milward Peter S.I. *The charm of Hopkins: seen from a 100 years*. Eigo Seinen 135 (1989) 114-117.

1261 Mollenkott Marilyn I. *«An age-old anvil». Theory and performance in the sonnets of Gerard Manley Hopkins*. Dissertation at New York University 1990.

1262 Netland John T. *Linguistic limitation and the instress of grace in «The Wreck of the Deutschland»*. Victorian Poetry 27 (1989) 187-199.

1263 Nixon Jude V. *The kindly light: a reappraisal of the influence of Newman on Hopkins*. Texas Studies in Literature and Language 31 (1989) 105-142.

1264 Olejniczak Verena. *Gerard Manley Hopkins, ein verhinderter Radikaler*. Dans: *Radikalismus in Literatur und Gesellschaft des 19. Jahrhunderts* (Frankfurt a.M., P. Lang 1987) 263-289.

1265 Papetti Viola. *The figure of Mary in the poetry of Hopkins*. Dans: *Hopkins: tradition* (nº 1237) 177-190.

1266 Pérez Eloise Stauffer. *Coleridgean polarity in the poetry of Gerard Manley Hopkins*. Dissertation at the University of Southwestern Louisiana, Lafayette 1990.

1267 Phillips Catherine. *Gerard Manley Hopkins and poetic completion*. Dans: *Hopkins: tradition* (nº 1237) 9-20.

1268 Plotkin Cary. *At last word first*. Dans: *Hopkins: tradition* (nº 1237) 279-282.

1269 Ritz J. G. *Hopkins defenseur de la singularité des êtres*. Dans: *Du verbe au geste. Mélanges en l'honneur de Pierre Danchon* (Nancy, Presses Universitaires de Nancy 1986) 223-232.

1270 Salmon Rachel. *Froze fire: the paradoxial equation of «That nature is a Heraclitean fire» and of the «Comfort of the Resurrection»*. Dans: *Critical essays* (nº 1221) 21-34.

1271 Sandman Joseph George Henry. *Sacramental dimensions in the poetry of Gerard Manley Hopkins*. Dissertation at the University of Notre Dame, Notre Dame, Ind. 1990.

1272 Seib Kenneth. *Hopkins's secret watchers*. Texas Studies in Literature and Language 31 (1989) 52-65.

1273 SERVOTTE Herman. *A deconstructionistic reading of «The Windhover»*. English Studies 70 (1989) 253-255.

1274 SHAW W. David. *Incomprehensible certainties and interesting uncertainties: Hopkins and Tennyson*. Texas Studies in Literature and Language 31 (1989) 66-84.

1275 SHIN Won-chul. *Dynamics in Hopkins' poetry*. Journal of English Language and Literature 36 (1990) 411-430.

1276 SONNENVELD Sjaak. *Tom, Felix and Harry: Gerard Manley Hopkins's social attitudes*. Dutch Quarterly Review of Anglo-American Letters 17 (1987) 2, 97-114.

1277 STREET Sean. *«The Wreck of the Deutschland»: an historical note*. London (Interim) 1987 8° 30.

1278 SULLOWAY Alison G. *Gerard Manley Hopkins and men as «partners in the mystery of redemption»*. Texas Studies in Literature and Language 31 (1989) 31-51.

1279 SULLOWAY Alison G. *Hopkins and triple time in the age of anxiety*. Dans: *Hopkins: tradition* (n° 1237) 139-148.

1280 SULLOWAY Alison G. *The nature of art, nature and human nature in Hopkins's poetry*. Dans: *Critical essays* (n° 1227) 117-131.

1281 SUTTON Carl. *The presence of Hopkins in the world today*. Library Chronicle of the University of Texas 46-47 (1989) 133-182.

1282 SUTTON Carl. *Significant association items*. Library Chronicle of the University of Texas 46-47 (1989) 123-131.

1283 THESING William B. *Gerard Manley Hopkins's responses to the city: the «composition of the crowd»*. Dans: *Critical essays* (n° 1221) 132-155.

1284 WARD Bernadette Waterman. *Means and meaning Gerard Manley Hopkins' Scotist poetic of revelation and Matthew Arnold's poetic of social control*. Dissertation at Stanford University, Stanford, Cal. 1990.

1285 WARD Bernadette Waterman. *Philosophy and Inscape: Hopkins and the «formalitas» of Duns Scotus*. Texas Studies in Literature and Language 32 (1990) 214-239.

1286 WARREN Austin. *Instress of Inscape*. Kenyon Review 11 (1989) 216-224.
Réédition de l'article signalé dans AHSI 20 (1951) n° 219.

1287 WATSON J. R. *The poetry of Gerard Manley Hopkins*. London Penguin 1989 8° 138. (= Penguin Critical Studies).

1288 WHITE Norman. *Gerard Manley Hopkins and the Reverend Sydney Smith*. Notes and Queries 37 (1990) 39.

1289 WHITE Norman. *«He played the droll jester»: Hopkins the unorthodox*. Dans: *Hopkins: tradition* (n° 1237) 149-159.

1290 WHITE Norman. *Hopkins. A literary biography*. Oxford (Oxford University Press) 1992 8° 550.

1291 WHITE Norman. *Kate, Manley and Gerard: Hopkins in his parents*. Dans: *Critical essays* (nº 1221) 9-20.

1292 ZANIELLO Tom. *A «beautiful but broken arc»*. Dans: *Critical essays* (nº 1221) 155-168.

Hoyos Bernardo Francisco de 1711-1735.

1293 PÉREZ Máximo S.I. *El poder de los débiles. Bernardo Francisco de Hoyos*. Madrid (Editorial EDAPOR) 1991 8º 376.

Huizing Petrus, né en 1911.

1294 VAN DAM J. M. *Bibliography of P. J. M. Huizing S.I.* Dans: *Studies in Canon law, presented to P. J. M. Huizing* (Leuven, University Press – Peeters 1991) XI-XXIX.

Hunya Dániel 1900-1957.

1295 *Hunya Dániel (1900-1957)*. Dans: *Kortárs jezsuiták*. II (nº 512) 7-34.
GYULAY Endre. *Hunya Dániel S.I. (1900-1957)*, 9-21.
VARGA László S.I. *Hunya Dániel (1900-1957)*, 21-26.
WEISSMAHR Béla S.I. *Jávai levél az emberformáló Hunyáról*, 26-33.
P. Hunya életének külső keretei, 34.

Hurtado Alberto 1901-1952.

1296 LAVÍN E., Álvaro S.I. *Padre Hurtado, apóstol de Jesucristo. La familia y los laicos*. Santiago de Chile (Impr. Huérfanos) 1983 8º 128.

1297 LAVÍN Álvaro S.I. *El Padre Hurtado: «una visita del Señor a nuestra tierra»*. Santiago de Chile (Compañía de Jesús) 1986 8º 64.

1298 MAGNET Alejandro. *Alberto Hurtado. Un toit pour le Christ*. Namur (Fidélité) 1992 12º 62.

1299 OCHAGAVÍA Juan S.I. *La «ignacianidad» del Padre Alberto Hurtado*. Manresa 64 (1992) 443-459.

1300 OCHAGAVÍA Juan S.I. *El Padre Hurtado: su personalidad espiritual y apostólica*. Revista católica 92 (1992) enero-marzo, 61-72.

1301 ORTEGA Miguel. *Padre Hurtado. Mensaje a los jóvenes*. Santiago (Fundación de beneficencia, Hogar de Cristo) 1990 8º 126.

1302 *El Padre Hurtado. ¿Quién fue? ¿Qué haría hoy?* Mensaje 41 (1992) 261-388.
Mélanges de 39 articles, dont voici les principaux:
Cronología de la vida del P. Alberto Hurtado S.I., 275-278.
HURTADO Ignacio. *Niñez y juventud del P. Hurtado, reflejada en la correspondencia de su familia*, 287-290.
MONTES Fernando S.I. *Cómo la madre acompañó la formación del hijo jesuita*, 292-295.
VIAL Gonzalo. *El Padre Hurtado y la lucha política entre los católicos*, 296-300.
OCHAGAVÍA Juan S.I. *La vida interior del Padre Hurtado*, 317-324.
CORREA José S.I. *Rasgos ignacianos del Padre Hurtado*, 325-327.
CORREA Jaime S.I. *Itinerario de la Causa del P. Alberto Hurtado (Principales fechas)*, 333-336.

1303 *Pensamiento del Padre Hurtado*. Presentación de José CORREA S.I. Santiago de Chile (Los Andes) 1992 8º 78. (= Serie Temas de hoy).

1304 República de Chile. Cámara de diputatos. Legislatura 324a, ordinaria. *Homenaje en memoria del Padre Alberto Hurtado Cruchaga. Proyecto de acuerdo.* Santiago de Chile 1992 4º 26.

Illei János 1725-1794.

1305 VICIDOMINI Leonardo. *Molière nel dramma scolastico ungherese: Il «Tornyos Péter» di János Illei.* Tesi all'Istituto Universitario Orientale di Napoli 1992 4º 172.

Isla José Francisco de 1703-1781.

1306 CHEN SHAM Jorge. *Pour une lecture socio-critique de «Fray Gerundio de Campazas»: Censure et pouvoir textuels au service de la neutralisation socio-historique.* Imprévue (1990) 2, 133-138.

1307 JURADO José. *«El Fray Gerundio» y la oratoria sagrada barroca.* Edad de Oro 8 (1989) 97-105.

Italia Angelo 1628-1701.

1308 DUFOUR Liliane – RAYMOND Henri. *La riedificazione di Avola, Noto e Lentini. Frà Angelo Italia, maestro architetto.* Dans: *Il barocco in Sicilia tra conoscenza e conservazione* (Siracusa, Ediprint 1987) 11-34.

1309 GIUFFRÈ Maria. *Angelo Italia architetto e la chiesa di San Francesco Saverio a Palermo.* Dans: *L'architettura della Compagnia di Gesù in Italia* (nº 524) 147-153.

1310 NOBILE Marco Rosario. *Angelo Italia architetto e la chiesa centrica con deambulatorio.* Dans: *L'architettura della Compagnia di Gesù in Italia* (nº 524) 155-158.

Jambrešić Andrija 1706-1758.

1311 A. Jambrešić. *Lexicon latinum.* Zagreb (Zavod za hrvatski jezik) 1992 8º 1160-LXXVI.

Reimpression de l'édition de 1742 augmentée par un appendice.

ŠOJAT Antun. *Latinsko-hrvatsko-njemačko-madžarski rječnik Franje Sušnika i Andrije Jambrešića,* III-XXVIII.

Résumé: Das lateinisch-kroatisch-deutsch-ungarische Wörterbuch von Franjo Sušnik und Andrija Jambrešić, XXVII-XXVIII.

ŽEPIĆ Stanko. *Njemački dio Sušnik-Jambrešićeva rječnika «Lexicum latinum»,* XXIX-L.

Résumé: Deutsche Sprache im «Lexicum latinum» von Sušnik und Jamrešić, L.

NYOMÁRKAY István. *Madjarska gradja u Jambrešićevu rječniku,* LI-LIII.

Résumé: Ungarisches Sprachmaterial in Jambrešićs Wörterbuch, LIII.

VRATOVIĆ Vladimir. *Prijevodi s latinskoga na hrvatski,* LV-LXXIV.

Traduction croate du frontispice, de la préface, «De modo numerandi dies» (1147-8) et «Orthographia» (1152-60).

Janssens Jean-Baptiste 1889-1964.

1312 *A l'apogée de la Compagnie, un général belge. John Janssens.* Dans: *Jésuites belges* (nº 418) 236-237.

Jerez César 1936-1991.

1313 KLEIN Nikolaus S.I. *César Jerez S.I.* Orientierung 56 (1992) 25.

Jousse Marcel 1886-1961.

Voir nº 854.

1314 SCHEFFER Pierre. *Jousse, Marcel.* Dictionnaire des religions (Paris 1984) 866-868; Diccionario de las religiones (Barcelona 1987) 916-918; Grande dizionario delle religioni (Assisi 1990) 1069-1071.

Judge Kenneth Maurice 1928-1979.

1315 KEOGH James V. S.I. *Short life, great achievement. Fr. Kenneth Maurice Judge (1928-1979)*. Dans: *Jesuit profiles* (n⁰ 798) 211-216.

Jullien Michel 1827-1911.

Voir n⁰ 854.

1316 MAYEUR-JAOUEN Catherine. *Un jésuite français en Égypte. Le Père Jullien.* Dans: *Itinéraires d'Égypte* (Le Caire, Institut français d'archéologie orientale 1992) 213-247.

Jungmann Josef Andreas 1889-1975.

1317 MEYER Hans Bernhard S.I. *Das theologische Profil von Josef Andreas Jungmann S.I. (16.11.1989 bis 26.1.1975)*. Liturgisches Jahrbuch 39 (1989) 195-205.

Junquera Pedrosa Saturnino 1910-1992.

1318 ARNÁIZ Amancio S.I. *P. Saturnino Junquera Pedrosa S.I. Castromocho (PA) 30 octubre 1910 – Villagarcía de Campos (VA) 24 julio 1992.* Villagarcía de Campos 1992 8⁰ 44.

Kálmán Sándor 1912-1970.

1319 PÁLOS Antal S.I. *Kálmán Sándor S.I.* Dans: *Kortárs jezsuiták*. II (n⁰ 512) 77-82.

Kanižlić Antun 1699-1777.

1320 KRAVAR Zoran. *Liturgijska lirika Antuna Kanižlića.* Dans: *Isusovci u Hrvata* (n⁰ 429) 316-324.

Traduction: Le lyrisme liturgique de A. K.

Kardas József 1895-1983.

1321 HEVENESI János S.I. *P. Dr. Kardas József S.I. (1895-1983)*. Dans: *Kortárs jezsuiták*. II (n⁰512) 179-182.

Kašić Bartol 1575-1650.

1322 BABIĆ Marko. *«Ritual Rimski» Bartola Kašića i razvoj hrvatske liturgijske terminologije.* Dans: *Isusovci u Hrvata* (n⁰ 429) 370-399.

Traduction: Le «Rituel romain» de B. K. et le développement de la terminologie liturgique croate.

1323 BABIĆ Stjepan. *Jezik Rituala rimskoga [B. Kašića] – važna sastavnica u razvoju hrvatskoga književnog jezika.* Filologija 18 (1990) 75-81.

Résumé: The language of the «Ritual rimski» [of B. Kašić] – an important component of the development of the Croatian literary language, 81.

1324 JERNEJ Josip. *Gramatike Bartola Kašića i Jakova Mikalje.* Dans: *Isusovci u Hrvata* (n⁰ 429) 295-300.

Traduction: Les grammaires B. K. et J. M.

1325 MOGUŠ Milan. *Filološki pogled na Kašićev «Hrvatsko-talijanski rječnik».* Filologija 18 (1990) 103-108.

Traduction: Remarques philologiques à propos du «Dictionnaire croate-italien» de Kašić. Cf. AHSI 60 (1991) n⁰ 1265.

1326 MUSTAĆ Ivan. *Dušobrižnički, književni i prevodilački rad Bartola Kašica u Dubrovniku.* Anali 29 (1991) 81-97.

Résumé: Bartol Kašić in Dubrovnik – a missionary, writer, translator, 97.

1327 PUTANEC Valentin. *Tekstološka analiza rukopisnoga [Kašićevog] Hrvatsko-talijanskoga rječnoka Rkp. 194 (Franjevački samostan u Dubrovniku)*. Rasprave Zavoda za Hrvatski Jezik 17 (1991) 153-209.

Résumé: Analyse textuelle du Dictionnaire manuscrit croato-italien [de Kašić] conservé sous cote n⁰ 194 au convent franciscain à Dubrovnik, 209.

Kerkai Jenő 1904-1970.

1328 *Kerkai Jenő (1904-1970)*. Dans: *Kortárs jezsuiták*. II (n⁰ 512) 43-75.
TÜLL Alajos S.I. *Beszéd Kerkai Jenő temetésén*, 45-50.
TAKÁCS Ágoston. *Kerkai Jenő S.I. (1904-1970)*, 51-59.
VIDA István. *Kerkai politikai tánclépései*, 59-74.
A KALOT-mozgalom tegnap és ma, 75.

Kern Walter, né en 1922.

1329 BATLOGG Andreas S.I. *P. Walter Kern – eine biographische Skizze*. Dans: W. Kern, *Geist und Glaube* (Innsbruck, Tyrolia 1992) 397-406.

1330 BATLOGG Walter S.I. – SIEBENROCK R. *Bibliographie Walter Kern (1952-1991)*. Dans: W. Kern, *Geist und Glaube* (Innsbruck, Tyrolia 1992) 407-440.

Khabes Anton 1687-1771.

1331 CORETH Anna. *Priesterliches Wirken im barocken Wien. P. Antonius Khabes 1687-1771*. AHSI 61 (1992) 71-89.

Kino Eusebio Francesco 1645-1711.

Voir n⁰ 673 757.

1332 MORETTI Franco. *Padre Kino: un misionero al galope que hizo florecer el desierto*. Dans: *Misioneros de la primera hora* (Madrid, Mundo negro 1990) 217-224.
Un missionario a cavallo che fece fiorire il deserto, il P. Kino. Dans: *I missionari della prima ora* (Bologna, EMI 1991) 221-229.

Kircher Athanasius 1601-1680.

Voir n⁰ 360.

1333 ILLING Kurt. *Athanasius Kircher, ein Würzburger Gelehrte der Barockzeit in Umberto Ecos Bestseller: «Das foucaultsche Pendel»*. Mainfränkisches Jahrbuch für Geschichte und Kunst 42 (1990) 149-155.

Kleutgen Joseph 1811-1883.

1334 WALTER P. *Joseph Kleutgens «Ars dicendi» und die rhetorische Tradition. Zugleich ein Beitrag zur Predigtausbildung am Collegium Germanicum im XIX. Jht.* Dans: *Geist und Kirche. Gedenkschrift für Heribert Schauf* (Paderborn, F. Schöningh 1990) 359-380.

Knauer Peter, né en 1935.

1335 DÖRING Heinrich. *Der begreiflich unergreifbare Glaube. Überlegungen zu einem bemerkenswerten fundamentaltheologischen Handbuch*. Stimmen der Zeit 210 (1992) 278-284.

Sur l'ouvrage du P. P. Knauer, Der Glaube kommt von Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie (6. Auflage 1991).

Konšćak Ferdinand 1703-1759.

1336 MULJEVIĆ Vladimir. *Mjesto i uloga Ferdinanda Konšćaka u američkoj kartografiji*. Dans: *Isusovci u Hrvata* (n⁰ 429) 57-67.

Traduction: Place et rôle de F. K. dans la cartographie américaine.

Kraljić Josip 1677-1733.

1337 UZELAC Zlatko. *Josip Kraljić, isusovački slikar i arhitekt 18. stoljeća (Pozzov učenik u Slavoniji?).* Dans: *Isusovci u Hrvata* (n⁰ 429) 430-440.

Traduction: J. K., jésuite peintre et architecte au XVIIIe siècle (Était-il disciple de Pozzo en Slavonie?).

Kunić Rajmond 1719-1794.

1338 KNEZOVIĆ Pavle. *Rajmond Kunić pjesnik i prevodilac.* Dans: *Isusovci u Hrvata* (n⁰ 429) 345-355.

Traduction: R. K. poète et traducteur.

La Brière Yves de 1877-1941.

1339 AGOSTINO Marc. *Le Père Yves de la Brière et la diffusion des orientations pontificales.* Dans: *Histoire religieuse, histoire globale, histoire ouverte. Mélanges offerts à Jacques Gadille* (Paris, Beauchesne 1992) 249-263.

Lacko Michal 1920-1982.

1340 CHALUPECKÝ Ivan. *Pocta Prof. P. Michalovi Lackovi S.I.* Viera a Život 2 (1992) 184-185.

Traduction: Honneur au Prof. P. Michal Lacko S.I.

1341 ŠVAGROVSKÝ Štefan – MATEJKO L'ubor. *Nad dielom cirkevného historika Profesora Michala Lacka S.I.* Viera a Život 2 (1992) 62-67.

Traduction: Sur l'oeuvre du Prof. Michal Lacko S.I., historien de l'Église.

La Colombière S. Claude 1641-1682.

1342 Claude La Colombière. *Lettres.* Textes choisis et présentés par Claude BIED-CHARRETON S.I. Paris (Desclée de Brouwer – Bellarmin) 1992 8⁰ 192. (= Collection Christus 79).

1343 Claudio La Colombière. *Il libro dell'interiorità. Scritti spirituali.* A cura di Giandomenico MUCCI S.I. Traduzione di Sesto QUERCETTI S.I. Roma (Città nuova) 1992 8⁰ 400. (= Spiritualità nei secoli 45. – Testi spirituali della Compagnia di Gesù 3).

Cf. AHSI 32 (1963) n⁰ 507.

1344 Claudio La Colombière. *Maestro di vita cristiana.* Traduzione, introduzione, note di Luigi FILOSOMI S.I. Roma (Edizioni ADP) 1982 12⁰ 168. – 3ª edizione. 1992 12⁰ 176. (= Testimoni dell'amore 1).

Réédition de l'introduction (5-50):

FILOSOMI Luigi S.I. *S. Claudio La Colombière. «Servo fedele e perfetto amico» del Cuore di Gesù.* Roma (Edizioni ADP) 1992 12⁰ 64.

Les pages 13-27 de l'introduction aussi en traduction:

«Faithful servant and perfect friend» of the Heart of Christ. Prayer and Service (1992) 87-97.

Claudio La Colombière «siervo fiel y amigo perfecto» del Corazón de Cristo. Jesuitas 34 (1992) 6-13.

1345 BÉCHEAU François S.I. *Saint Claude La Colombière (1641-1682).* Christ, source de vie (1992) mai, 4-12.

BURN Marie-Patricia. *Mon serviteur,* 13-16.

1346 BIED-CHARRETON Claude S.I. *L'actualité de Claude La Colombière.* Vie chrétienne (1992) juin, 10-12.

1347 *Canonización del beato Claudio La Colombière.* Cristiandad 49 (1992) abril-junio, 1-43.

1348 DONOHUE John W. S.I. *Claude La Colombière: sanctity and sensibility*. America 166 (1992) 474-478.

1349 *Az Egyház új szentje. Szent Colombière Kolos, jezsuita atya szentté avatása. 1992. május 31. Róma.* Szerkesztette HEVENESI János S.I. Kecskemét (Korda) 1992 8º 16.

Traduction: Le nouveau saint de l'Église. La canonisation de S. Claude La Colombière ...

MORLIN Imre S.I. *A nagy látomás*, 6-12.

Traduction: La grande vision.

1350 FERRER FLÓREZ Miguel. *La espiritualidad de san Claudio de la Colombière*. Cristiandad 49 (1992) abril-junio, 31-38.

1351 FILOSOMI Luigi S.I. *Saint Claude La Colombière. His life and personality*. CIS 23 (1992) 3, 3-110.

1352 FILOSOMI Luigi S.I. *Il santo della confidenza*. Messaggio del Cuore di Gesù 15 (1992) 451-457.

1353 GANUZA Juan Miguel S.I. *San Claudio La Colombière, el apóstol del Corazón de Jesús. «Mi siervo fiel y amigo cabal»*. Caracas 1992 8º 64.

1354 GLOTIN Édouard S.I. *Claude La Colombière. Le sens d'une canonisation*. Nouvelle revue théologique 114 (1992) 816-838.

1355 GLOTIN Édouard S.I. *Claude La Colombière: les raison d'une canonisation*. Choisir (1992) juin, 6-9.

Claudio de la Colombière: el sentido de una canonización. Cristiandad 49 (1992) abril, junio, 21-29.

1356 GONZÁLEZ Luis S.I. *Claudio de la Colombière, un fiel y creativo discípulo de Ignacio*. Manresa 64 (1992) 233-252.

1357 GRENIER Enrique S.I. *A lasting charisma*. Prayer and Service (1992) 163-176.

Un carisma que perdura. Cristiandad 49 (1992) abril-junio, 15-19; aussi dans: Cuadernos de espiritualidad (1992) mayo-junio, 33-43; Boletín de espiritualidad 136 (1992) 12-22.

1358 IGARTUA Juan Manuel S.I. *Consideraciones sobre algunos escritos de san Claudio de la Colombière*. Cristiandad 49 (1992) abril-junio, 39-41.

1359 IRAZÁBAL Juan A. S.I. *Canonización de san Claudio La Colombière. El santo jesuita que dio a conocer el Corazón de Cristo*. Mensajero (1992) julio-agosto, 19-21.

1360 Johannes Paulus II. *Saint Claude la Colombière*. Pensée catholique 47 (1992) sept.-oct., 30-34.

San Claudio La Colombière, vero compagno di S. Ignazio. Societas 41 (1992) 89-91.

1361 KERN Walter O. *St. Claude La Colombière: friend of the Sacred Heart*. Homiletic and Pastoral Review 92 (1992) June, 23-27.

1362 KOLVENBACH Peter-Hans S.I. *Heart to heart with the Lord*. Progressio (1992) 4-5, 17-21.

1363 LESSI Mario S.I. *Le «vie del Signore» nell'apostolato e nella vita di san Claudio La Colombière*. Messaggio del Cuore di Gesù 15 (1992) 409-420.

1364 MANARANCHE André S.I. *Claude La Colombière S.I. yesterday and today.* Prayer and Service (1992) 101-112.

Claudio La Colombière ieri e oggi. Messaggio del Cuore di Cristo 15 (1992) 433-443.

Claudio de la Colombière, ayer y hoy. Sal terrae 80 (1992) 487-495.

1365 [MOLINARI Paolo S.I.] *San Claudio La Colombière S.I. (1641-1682).* Dans: *Canonizzazione del beato Claudio La Colombière, Basilica Vaticana, 31 maggio 1992* (Città del Vaticano, Ufficio delle celebrazioni liturgiche 1992) 3-20; aussi dans les éditions anglaise, espagnole et française.

Der hl. Claude La Colombière. Stella-Heft (1992) 280-283.

1366 MUCCI Giandomenico S.I. *Claude La Colombière, «perfetto amico» di Cristo.* Civiltà cattolica (1992) 1, 557-570.

1367 O'DONOGHUE Fergus S.I. *Faithfull servant and perfect friend.* Sacred Heart Messenger (1992) June, 38-40.

1368 PAIVA R. S.I. *São Cláudio de la Colombière.* Itaici 10 (1992) 22-27.

1369 POULIOT Adrien S.I. *Abrégé de la vie de saint Claude La Colombière.* Étendard 37 (1992) juin, 14-25.

1370 RAVIER André S.I. *Claude La Colombière: humanisme et «goût de Dieu».* Prier et servir (1992) 125-136.

Claudio La Colombière: umanesimo e gusto di Dio. Messaggio del Cuore di Gesù 15 (1992) 421-431.

1371 RAVIER André S.I. *Fiel servidor y perfecto amigo. S. Claudio La Colombière S.I.* Cuadernos de espiritualidad 73 (1992) 1-32.

Traduction du fascicule signalé dans AHSI 56 (1987) n⁰ 730.

1372 SYMONDS Paul S.I. *Claude La Colombière in England: a model of ecumenism for today.* Prayer and Service (1992) 155-160.

Claudio La Colombière in Inghilterra. Messaggio del Cuore di Gesù 15 (1992) 445-450.

1373 TAGGI Max S.I. *Una canonizzazione provvidenziale.* Messaggio del Cuore di Gesù 15 (1992) 161-164.

Egy gondviselésszerű szentté avatás. Dans: *Az Egyház új szentje* (n⁰ 1349) 3-5.

1374 TAGGI Max S.I. *Servo fedele e perfetto amico.* Messaggio del Cuore di Gesù 15 (1992) 401-404.

1375 VESSELS John L. S.I. *The sacerdotal ministry of Claude La Colombière, 1669-1682.* Prayer and Service (1992) 7-19; aussi dans: Canadian Messenger 102 (1992) 2, 19-20; 3, 22; 4, 22-23; 5, 22-23.

La Colombière Kolos papi szolgálata. Távlatok (1992) 196-202.

El ministerio sacerdotal de Claudio La Colombière. Cristiandad 49 (1992) enero-marzo, 3-8.

Il ministero sacerdotale di Claudio La Colombière (1669-82). Messaggio del Cuore di Gesù 15 (1992) 229-236 311-317.

1376 VESSELS John L. S.I. *San Claudio de la Colombière. Canonización del apóstol del Corazón de Jesús.* Mensajero (1992) mayo, 18-21.

La Croix Camille de 1831-1911.

1377 BARRAL I ALTET Xavier. *Le P. C. de la Croix et les débuts de l'archéologie moderne*. Dans: *Naissance des arts chrétiens. Atlas des monuments paléochrétiens de la France* (Paris, Imprimerie Nationale 1991) 364-366.

Lacunza Manuel 1731-1801.

1378 PARRA Fredy. *A esperança do Reino na obra de Manuel Lacunza*. Perspectiva teológica 24 (1992) 213-226.

Ladányi László 1914-1990.

1379 *Ladányi László (1914-1990)*. Dans: *Kortárs jezsuiták*. II (n° 512) 221-232.
RAB Pál S.I. *Életrajzi adatok*, 223-224.
CSER László S.I. *Emlékezés Ladányi Lászlóra*, 224-228.
TERÉZA Kármelita nővér. *Páter Ladányi barátainak*, 228-232.

1380 M[ALEK] R[oman S.V.D.] *Pater Dr. László Ladányi S.I. (1914-1990)*. China heute 9 (1990) 116-118.
P. László Ladányi S.I. (1914-1990): Bibliographie. 172.

Lafitau Joseph-François 1681-1746.

1381 ALBERTAN-COPPOLA Sylviane. *La question des langues dans les «Moeurs des sauvages américains» de Lafitau*. Dixhuitième siècle 22 (1990) 127-138.

1382 RIES Julien. *Lafitau, Joseph-François*. Dictionnaire des religions (Paris 1984) 910-911; Diccionario de las religiones (Barcelona 1987) 971-972; Grande dizionario delle religioni (Assisi 1990) 1108-1109.

Lafont Eugène 1837-1908.

1383 VERSTRAETEN A. S.I. *A Jesuit physicist and astronomer. Fr. Eugene Lafont S.I. (1837-1908)*. Dans: *Jesuit profiles* (n° 798) 217-222.

Lamalle Edmond 1900-1989.

1384 SIMONCELLI Paolo. *Storia di una censura. «Vita di Galileo» e Concilio Vaticano II*. Milano (Franco Angeli) 1992 8° 154. (= 1573. Studi e ricerche storiche 165).
A propos du rôle du P. Lamalle dans la revision de cette biographie de Galilei par Pio Paschini, voir le chapitre: L'edizione censurata della «Vita di Galileo» e la «Gaudium et spes», 107-139.

Lambrecht Jan, né en 1926.

1385 KOPERSKI Veronica and BIERINGER Reimund. *Jan Lambrecht the exegete*. Louvain Studies 17 (1992) 103-116.
Bibliography of the work of Jan Lambrecht, 1952-1992. 117-130.

Lamers Gerard 1881-1938.

1386 JACOBS Hubert S.I. *Een Nederlandse jezuïet bidt tot een Nederlandse jezuïet: Gerard Lamers, 1881-1938*. Bericht van de Nederlandse Jezuïeten 23 (1992) 80-83.

Landívar Rafael 1731-1793.

1387 MATA GAVIDIA José. *La idea de naturaleza en la «Rusticatio mexicana»*. Cuadernos de filosofía 2 (1989) 2, 19-50.

Larramendi Manuel de 1690-1766.

Voir n° 1505.

1388 ALTUNA Patxi. *Larramendiren haurtzaroko urteak*. Euskera (1991) 1, 37-43.
Traduction: Les années d'enfance de Larramendi.

1389 AYESTARAN LECUONA J. A. *Larramendi: raíces del populismo vasco*. Revista del Instituto de estudios vascos 1 (1984) 107-113.

1390 GÓMEZ Ricardo. *Larramendiren gramatika eta gramatikagintzaren historia.* Anuario del Seminario de filología vasca «Julio Urquijo» 25 (1991) 783-796. – Réédition dans: *Manuel Larramendi* (n⁰ 1392) 193-205.

1391 LAKARRA Joseba Andoni. *Larramendiren hiztegigintzaren inguruan.* Anuario del Seminario de filología vasca «Julio Urquijo» 19 (1985) 9-48.
Literatur gipuzkerarantz: Larramendiren Azkoitiko sermoia. (1737), 235-281.
Berriz Larramendiren segizioko zenbaitez, 439-452.

Traduction: Sur la lexicographie de Larramendi. – Vers un dialecte guipuzcoan littéraire de L. – De nouveau sur les disciples de L.

1392 *Manuel Larramendi. Hirugarren mendeurrena, 1690-1990.* Donostia (Andoain) 1992 8⁰ XIV-398 et 10 pl.
ALTUNA Patxi. *Aita Larramendiren bizitza,* 3-26. – *Larramendi euskaldun berritua,* 39-48.
TELLECHEA IDÍGORAS J. Ignacio. *Personalidad humana de Larramendi,* 27-38. – *La Guipúzcoa descrita por Larramendi,* 49-62.
ARZALLUZ ANTIA Xabier. *Las ideas políticas de Larramendi,* 65-75.
FERNÁNDEZ ALBALADEJO Pablo. *«Imposible vencido, imposible vencida»: la provincia invencible de Manuel de Larramendi,* 77-89.
MONREAL ZIA Gregorio. *Larramendi: madurez y crisis del régimen foral,* 91-135.
ELORZA Antonio. *El protonacionalismo de Larramendi,* 137-149.
PÉREZ GAZTELU Elixabete. *Larramendi Mitxelenaren begiatan,* 153-175.
BILBAO TELLETXEA Gidor. *Larramendiren garaikide bat: zenbait xehetasun Joanes Etxeberri Sarakoaz,* 177-192.
GÓMEZ Ricardo. *Larramendiren gramatika eta gramatikagintzaren historia,* 193-205.
AZKARATE Miren. *Larramendiren hitz-eraketa,* 207-219.
URGELL Blanka. *Axular eta Larramendi,* 221-246.
PAGOLA Rosa Miren. *Larramendi eta dialektologia,* 247-265.
HUALDE José Ignacio. *Manuel de Larramendi y el acento vasco,* 267-278.
LAKARRA Joseba Andoni. *Larramendirekin aurreko hiztegigintzaren historiaz: aztergai eta gogoeta,* 279-312.
URKIZU Patri. *XVIII. mendean Larramendiren «Hiztegi Hirukoitz»-ak iparraldeko zenbait idazlerengan duen eraginaz,* 313-324.
ALTZIBAR Xabier. *Larramendi eta literatur-gipuzkera,* 325-360.

Traductions: M. L. Troisième centenaire – La vie du P. L. – La récupération de la langue basque de L. – L. dans l'opinion de Mitxelena. – Un contemporain de L.: J. E. de Sara. – La lexicographie de L. – L. et la dialectologie. – Remarque historique sur la lexicographie précédente de L.: commentaire critique. – Influence du dictionnaire de trois langues de L. sur quelques écrivains du XVIIIᵉ siècle. – L. et le dialecte guipuzcoan littéraire.

1393 SARASOLA I. *Larramendiren eraginaz eta.* Anuario del Seminario de filología vasca « Julio Urquijo» 20 (1986) 203-216.

Traduction: Sur l'influence de Larramendi.

1394 TELLECHEA IDÍGORAS J. Ignacio. *Larramendi, un guipuzcoano trasplantado y vuelto a implantar.* Euskera (1991) 1, 45-49.

1395 UNANUE LÓPEZ Jon. *Manuel Larramendiren hirugarren mendeurrenean.* Euskera (1991) 1, 11-26.

Traduction: Troisième centenaire de M. L.

1396 URGELL Blanka. *Axular eta Larramendi.* Anuario del Seminario de filología vasca «Julio Urquijo» 25 (1991) 901-928. – Réédition dans: *Manuel Larramendi* (n⁰ 1392) 221-246.

Las Cortes Adriano de 1578-1629.

1397 P. Adriano de las Cortes. *Viaje de la China*. Edición, introducción y notas de Beatrix MONCÓ REBOLLO. Madrid (Alianza Editorial) 1991 8º 364.

Lassala Manuel 1738-1806.

1398 ESPINOSA CARBONELL Joaquín. *El epistolario de Manuel Lassala de la Biblioteca universitaria de Valencia*. Dans: *Homenage a José Belloch Zimmerman* (Valencia 1988) 105-114.

Lassalle Hugo (**Enomiya** Makibi) 1898-1990.

1399 Hugo M. Enomiya-Lassalle S.I. *Leben im neuen Bewusstsein. Ausgewählte Texte zur Fragen der Zeit*. Herausgegeben und erläutert von Roland ROPERS. München (Kösel) 1986 8º 138.

Voir aussi: Zur Biographie H. M. Enomiya-Lassalle, 131-135; Buchveröffentlichungen in deutscher Sprache, 137.

1400 Hugo M. Enomiya-Lassalle S.I. *Mein Weg zum Zen*. Herausgegeben von Roland ROPERS und Bogdan SNELA. München (Kösel) 1988 8º 144.

1401 GÖTZ Clemens. *Heilssuche im «New Age».Theologische Auseinandersetzung mit K. Wilber und H. M. Enomiya-Lassalle S.I.* Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1992 8º 114.

Laudadio Nicola 1891-1969.

1402 *1891-1991. Centenario della nascita di Padre Nicola Vito Laudadio S.I., missionario nell'isola di Ceylon, oggi Sri Lanka, vescovo di Galle. Ricordi editi ed inediti di un concittadino donatosi a Dio*. A cura di Giacomo SETTANNI. Fasano di Brindisi (Schena Editore) 1992 4º 110.

Lavigne Charles 1840-1913.

1403 GÓMEZ Peter S.I. *A bishop for all seasons. The Rt. Rev. Charles Lavigne (1840-1913)*. Dans: *Jesuit profiles* (nº 798) 223-226.

Le Comte Louis 1655-1728.

1404 TOUBOUL-BOUYEURE F. *Louis Lecomte, un jésuite de Pékin. Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine, 1687-1692*. Texte établi, annoté et présenté. Paris (Éditions Phébus) 1990 8º 554.

Ledóchowski Włodzimierz 1866-1942.

1405 MARRANZINI Alfredo S.I. *P. W. Ledóchowski, generale della Compagnia di Gesù, a consulto da Moscati*. Gesù Nuovo 48 (1992) 229-232.

Ledrus Michel 1899-1983.

1406 FEDERICI Giulio Cesare S.I. *Presentazione dell'autore*. Dans: Michel Ledrus. *Alla scuola del «ladrone» penitente* (Roma, Edizioni ADP 1992) 5-11.

Le Jeune Paul 1591-1664.

1407 LE BRAS Yvon. *L'auteur des «Relations» de Lejeune*. Dans: *Les figures de l'indien* (Montréal, Université de Québec à Montréal 1988) 141-150.

Lelotte Fernand 1902-1979.

1408 VAN SULL Pierre. *Un éditeur né. Fernand Lelotte*. Dans: *Jésuites belges* (nº 418) 219.

Le Moyne Pierre 1602-1671.

1409 LOGÉ Tanguy. *Baroque et classicisme. Le XVIIe siècle face au Père Le Moyne*. Studi francesi 35 (1991) 25-34.

Lener Salvatore 1907-1983.

1410 PLUMITALLO Vincenzo. *I rapporti tra Stato e Chiesa nel pensiero del Padre Salvatore Lener*. Euntes docete 44 (1991) 429-445.

Lenoir Louis 1879-1917.

1411 BELLAMY David. *Les souvenirs d'un aumônier militaire: Louis Lenoir S.I. (1879-1917)*. Revue de la Société des amis du Musée de l'Armée 99 (1990) 78-89.

Leonard John Peter 1889-1985.

1412 SUNDARAM L. S.I. *A prelate of courage and action. Archbishop John Peter Leonard (1889-1985)*. Dans: *Jesuit profiles* (n⁰ 798) 227-238.

Leroy Pierre 1900-1992.

1413 LEROY Pierre S.I. *Un chemin non tracé. Jésuite au xx*e *siècle*. Paris (Desclée) 1992 8⁰ 194.

Lessius Leonardus 1554-1623.

1414 ALLISON A. F. *Leonardus Lessius of Louvain and his English translator*. Dans: *Across the narrow seas. Studies in the history and bibliography of Britain and the Low Countries. Presented to Anna E. C. Simoni* (London, British Library 1991) 89-98.

1415 EVERS Christophorus. *Un précurseur de l'économie moderne. Leonardus Lessius*. Dans: *Jésuites belges* (n⁰ 418) 74-76.

1416 VAN HOUDT Antonius. *Paradoxa Lessiana*. Vox latina 27 (1991) 594-601.

1417 *Tussen woeker en weldadigheid. Leonardus Lessius over de Bergen van Barmhartigheid (1621)*. Vertaling, inleiding en aantekeningen van T. VAN HOUDT, N. GOLVERS en P. SOETAERT. Leuven-Amersfoort (Acco) 1992 8⁰ 144. (= Centrum voor economie en ethiek, K. U. Leuven).

Liberatore Matteo 1810-1892.

Voir n⁰ 607.

1418 IODICE A. *La spiritualità dell'anima umana nei neotomisti Tommaso Maria Zigliara, Matteo Liberatore e Vincenzo Remer*. Dans: *Atti del IX Congresso tomistico internazionale*. III. *Antropologia tomista* (Città del Vaticano, Pontificia Accademia S. Tommaso 1991) 37-50.

1419 VEREEKE Louis. *L'animation. De Liberatore à nos jours*. Le Supplément 177 (1991) 53-64.

Lievens Constant 1856-1893.

Voir n⁰ 823.

1420 TETE Peter S.I. *The apostle of Chotanagpur. Fr. Constant Lievens (1856-1893)*. Dans: *Jesuit profiles* (n⁰ 798) 239-250.

1421 TETE Peter S.I. *Constant Lievens (1856-1893)*. Civiltà cattolica (1992) 4, 38-50.

Lippert Peter 1879-1936.

1422 LEEMANS P. *Peter Lippert, Romano Guardini, Albert Dondeyne*. Dans: *Psychiatrie tussen mode en model* (Leuven, Peeters 1989) 23-35.

Liuima Antanas, né en 1910.

1423 VASILIAUSKIENĖ Aldona. *Kun. Prof. A. Liuimos S.I. nuopelnai Lietuvių Katalikų Mokslo Akademijai*. Dans: *Lietuvių Katalikų Mokslo Akademija* (Vilnius 1992) 65-69.

Traduction: Les mérites du P. Prof. A. Liuima S.I. à l'égard de l'Académie Lituanienne Catholique des Sciences.

Llaguno José 1925-1992.

1424 GISPERT-SAUCH Ana. *Mons. José Llaguno, pastor y artífice de una iglesia pluricultural.* Paginas 17 (1992) julio, 99-103.

Llanos José María de 1906-1992.

1425 ABARCA ESCOBAR Juan. *Disculpad, si os he molestado. Conversaciones con el Padre Llanos, anciano.* Bilbao (Desclée de Brouwer) 1991 8⁰ 274.

1426 GONZÁLEZ BALADO José Luis. *Padre Llanos: un jesuita en el suburbio.* Madrid (Temas de hoy) 1991 8⁰ 342.

1427 LAMET Pedro Miguel S.I. *José María de Llanos. La aventura hacia Dios de un «santo jesuita rojo».* Mensajero (1992) avril, 8-10.

1428 *El Padre Llanos.* Razón y fe 225 (1992) 357-361.

Llorente Segundo 1906-1989.

1429 Segundo Llorente S.I. *40 años en el circulo polar. Antología.* [Selección y] prólogo por José A. MESTRE. Salamanca (Ediciones Sígueme) 1990 8⁰ 390. (= El rostro de los santos 10).
LLORENTE Amando S.I. *Mi hermano Segundo, misionero de Alaska,* 11-18.

Loesch Frank N. 1897-1972.

1430 STEGMAN R. S.I. *A Jesuit of big projects and a large heart. Fr. Frank N. Loesch (1897-1972).* Dans: *Jesuit profiles* (n⁰ 798) 251-264.

Lohfink Norbert, né en 1928.

1431 LORETZ O. *Adaptation ugaritisch-kanaanäischer Literatur in Psalm 6. Zu Gunkels funktionalistischer Sicht der Psalmengattungen und zur Ideologie der «kanonischen» Auslegung bei N. Lohfink.* Ugarit-Forschungen 22 (1990) 195-220.

Lombardi Riccardo 1908-1979.

1432 *Verný prorockej inšpirácii i Cirkvi. Pamiatke P. Riccarda Lombardiho (29.3.1908 – 14.12.1979).* Dans: *Svedectvo viery* 3 (Cambridge, Ont., Dobrá kniha 1992) 365-372.
Cf. AHSI 50 (1981) n⁰ 581.

Lonergan Bernard 1904-1984.

Voir n⁰ 348 350 351.

1433 COPELAND M. Shawn. *A genetic study of the idea of the human good in the thought of Bernard Lonergan.* Dissertation at Boston College, Chestnut Hill, Mass. 1991.

1434 CRYSDALE Cynthia S. W. *Kohlberg and Lonergan: foundational issues in justice reasoning.* Église et théologie 22 (1991) 337-357.

1435 CRYSDALE Cynthia S. W. *Lonergan and feminism.* Theological Studies 53 (1992) 234-256.

1436 DOBROCZYŃSKI Grzegorz. *Einsicht und Bekehrung. Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie bei Bernard Lonergan.* Frankfurt/M. (P. Lang) 1992 8⁰ 386. (= Europäische Hochschulschriften. Theologie 441).

1437 DUMESTRE Marcel Jacob Jr. *The contribution of Bernard Lonergan toward the recovery of a Catholic philosophy of education.* Dissertation at Vanderbilt University, Nashville, Tenn. 1990.

1438 FITZPATRICK Joseph. *Lonergan and the later Wittgenstein.* Method 10 (1992) 27-50.

1439 HEFLING Charles C. Jr. *A perhaps permanently valid achievement: Lonergan on Christ's satisfaction.* Method 10 (1992) 51-76.

1440 MATTEO A. M. *The harmony of faith and reason: Hegel and Lonergan on the arguments for the existence of God.* Dans: *Faith seeking understanding* (Manchester NH, Saint Anselm College Press 1991) 261-274.

1441 MILLER Edward Jeremy. *The role moral dispositions in the cognitional theories of Newman and Lonergan.* Thought 67 (1992) 128-147.

1442 PAMBRUN James R. *Ricoeur, Lonergan and the intelligibility of cosmic time.* Thomist 54 (1990) 471-498.

1443 ROBERT Pierre. *De l'analyse du sujet connaissant à la reprise des dimensions existentielle et religieuse chez Bernard Lonergan.* Science et esprit 44 (1992) 127-158.

1444 ROY Louis. *Lonergan on Catholic education: a few suggestions.* Dans: *Faith seeking understanding* (Manchester NH, Saint Anselm College Press 1991) 155-163.

1445 STINNETT Timothy R. *Lonergan's «Critical realism» and religious pluralism.* Thomist 56 (1992) 97-115.

Losada Luis de 1681-1748.

1446 BLUM Paul Richard. *Warum lobt Fray Benito Jerónimo Feijoo OSB den Scholastiker Luis de Lossada SJ?* Dans: *La secularización de la cultura española en el Siglo de las Luces* (Wiesbaden, O. Harrassowitz 1992) 15-31.

Lovis François 1817-1890.

1447 LOVIS Jeanne. *La vie et l'oeuvre du Père François Lovis (1817-1890).* Société Jurassienne d'émulation, Actes (1990) 67-82.

Lubac Henri de 1896-1991.

Voir n° 345 350 355 359.

1448 *Un colloquio in famiglia.* A cura di Giovanni MARCHESI S.I. Communio 126 (1992) 88-99.

Cf. AHSI 61 (1992) n° 1715.

1449 BABINI Ellero. *La novità di «Catholicisme». Alle sorgenti della teologia di Henri de Lubac.* Communio 126 (1992) 64-70.

1450 BENEDETTI Giovanni. *Riflessioni epistolari di Henri de Lubac.* Communio 126 (1992) 23-34.

1451 BERTOLDI Francesco. *Implicazioni filosofiche nell'opera di de Lubac.* Communio 126 (1992) 51-63.

1452 *Cronologia: Henri de Lubac, le date di una vita.* Communio 126 (1992) 11-15.

1453 D'AMBROGIO M. G. *Henri de Lubac and the recovery of the traditional hermeneutic.* Dissertation at the Catholic University of America, Washington, D.C. 1991 4° XVIII-388.

1454 FIGURA Michael. *Theologie aus der Fülle des Glaubens. Zum Tod von Henri de Lubac.* Communio 20 (1991) 540-549.

1455 Guerreiro Elio. *Henri de Lubac – o homem deseja o sobrenatural.* Communio. 8 (1992) janeiro-março, 4-23.

Cf. AHSI 61 (1992) nº 1727.

1456 Guillet Jacques S.I. *Le sens de l'Écriture. Exégèse d'autrefois, recherches d'aujourd'hui.* Recherches de science religieuse 80 (1992) 359-372.

1457 Henrici Peter S.I. *Sul mistero in filosofia [secondo «Surnaturel»].* Communio 126 (992) 41-50.

1458 Hidber B. *Der Mensch vor Gottes Anruf der Liebe. Das Verhältnis von Gott und Mensch im Denken von Henri de Lubac.* Dans: *Historia: memoria futuri. Mélanges Louis Vereecke* (Roma, Academia Alphonsiana 1991) 403-434.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 61 (1992) nº 1728.

1459 Jonquieres Guido S.I. *El Cardenal Henri de Lubac.* Mensaje 41 (1991) 96-97.

1460 Komonchak Joseph A. *Theology and culture at mid-century: the example of Henri de Lubac.* Theological Studies 51 (1990) 579-602.

Teología y cultura a mediados de siglo: el ejemplo de Henri de Lubac. Selecciones de teología 31 (1992) 13-23.

1461 McPartlan Paul G. *The Eucharistic makes the Church. The Eucharistic ecclesiologies of Henri de Lubac and John Zizioulas compared.* Dissertation at the University of Oxford 1990.

1462 Medina Carpintero Benito. *Eucaristía y comunión en la eclesiología de Henri de Lubac.* Communio 25 (1992) 167-212.

1463 Negri Luigi. *Rileggendo «Il dramma dell'umanesimo ateo».* Communio 126 (1992) 71-77.

1464 Neufeld Karl H. S.I. *Die Gabe. Zu H. de Lubacs «Surnaturel» in Neuausgabe.* Zeitschrift für katholische Theologie 114 (1992) 59-65.

1465 *Quatre lettres de 1950 concernant le Père de Lubac.* Bulletin de l'Institut Catholique de Lyon 98 (1992) 39-42.

1466 Sales Michel S.I. *Lubac, Henri de.* Dictionnaire des religions (Paris 1984) 963-970; Diccionario de las religiones (Barcelona 1987) 1025-1032; Grande dizionario delle religioni (Assisi 1990) 1170-1178.

1467 Sesboüé Bernard S.I. *Le surnaturel chez Henri de Lubac.* Recherches de science religieuse 80 (1992) 373-408.

1468 Sicari Antonio Maria. *«Communio» in Henri de Lubac.* Communio 124 (1992) 22-34.

«Communio» w dziełach Henryka de Lubaca. Communio 12 (1992) 5, 17-29.

1469 Sommet Jacques S.I. *Catholicisme et résistance.* Recherches de science religieuse 80 (1992) 327-344.

1470 Tilliette Xavier S.I. *L'eredità del teologo.* Communio 126 (1992) 16-22.

1471 Tilliette Xavier S.I. *Henri de Lubac (1896-1991).* Rivista del clero italiano 73 (1991) 435-447.

1472 VALADIER Paul S.I. *Dieu présent. Une entrée dans la théologie du Cardinal de Lubac.* Recherches de science religieuse 80 (1992) 345-358.

1473 WÓJTOWICZ Marek S.I. *Il compito della teologia fondamentale secondo Henri de Lubac.* Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana. Roma-Kraków (Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy) 1991 8⁰ 74.

1474 ZELINSKIJ Vladimir. *Tre testimonianze su Padre Henri de Lubac.* Communio 126 (1992) 35-40.

Lubrano Giacomo 1619-1693.

1475 DURANTI Alessandro. *Da un dizionario seicentesco: Lubrano, Accetto, Pallavicino.* Paragone – Letteratura 414 (1984) 11-42.

Voir: Lubrano, 11-19.

Lucas Trapote Francisco Javier 1902-1991.

1476 A. A. P. *P. Francisco Javier Lucas Trapote S.I. (1902-1991).* Vida sobrenatural 72 (1992) 298-308.

Lukács László, né en 1910.

1477 MÉSZÁROS István. *Egy példamutató európai iskolareform dokumentumai. Lukács László életműve.* Távlatok (1992) 439-449.

Traduction: Les documents d'une réforme-modèle pédagogique européenne. L'oeuvre de vie de L. L.

McCormick Richard A., né en 1922.

1478 *Bibliography of Richard A. McCormick S.I.* Dans: *Moral theology. Essays in honor of Richard A. McCormick S.I.* (New York – Mahwah, Paulist Press 1990) 385-400.

Maffei Angelo F. S. 1844-1899.

1479 COELHO J. S.I. *Missionary, grammarian, lexicographer, linguist. Fr. Angelo F. X. Maffei (1844-1899).* Dans: *Jesuit profiles* (n⁰ 798) 265-274.

Malagrida Gabriele 1689-1761.

1480 GOVONI Ilário S.I. *Padre Malagrida. O missionário popular do Nordeste (1689-1761).* Porto Alegre, RS (Livraria Editora Padre Reus) 1992 8⁰ 112. (= Heróis da fé 4).

Maldonado Juan de 1533-1583.

1481 MARCANO Juan B. *La oración de Cristo por la «santificación» de los Apóstoles (Jo 17, 17-19), según J. Maldonado S.I.* Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana, Caracas 1991 8⁰ XIV-116.

Maréchal Joseph 1878-1944.

1482 DEPRÉ Olivier. *Un métaphysicien au rayonnement international. Joseph Maréchal.* Dans: *Jésuites belges* (n⁰ 418) 224-225.

1483 MATTEO Anthony M. *Quest for the absolute: The philosophical vision of Joseph Maréchal.* DeKalb (Northern Illinois University Press) 1992 8⁰ 186.

1484 VERHOEVEN Jan. *De Fichte-inspiratie van de dynamiek van het verlangen bij Jos. Maréchal.* Bijdragen 53 (1992) 23-45.

Mariana Juan de 1536-1624.

Voir n⁰ 360.

1485 BARBA-MARTÍN José. *Las dos historias de Juan de Mariana.* Estudios 29 (1992) 51-70.

1486 GONZÁLEZ N. *Algunos problemas en torno a la figura de Juan de Mariana*. Dans: *Jornadas d'história «Antonio Agustín ...»* I (Barcelona 1988) 69-88.

Marinović Josip 1741-1801.

1487 KORADE Mijo. *Josip Marinović, branitelj Armenaca u 18. st.* Dans: *Isusovci u Hrvata* (nº 429) 186-194.

Traduction: J. M., défenseur des Arméniens au XVIIIe s.

Marquette Jacques 1637-1675.

1488 CAMPEAU Lucien S.I. *Regard critique sur la «Narration» du P. Marquette*. Cahiers des Dix 46 (1991) 21-60.

1489 FAHERTY William Barnaby S.I. *Père Marquette – light of Mid America*. Canadian Messenger 102 (1992) 6, 16-18.

Martensen Hans L., né en 1927.

1490 *Crux probat omnia. Festskrift til Biskop Hans L. Martensen, 1965-1990*. København (Ansgarstiftelsens Forlag) 1990 8º 206.

KOZON Czeslaw. *Biskop Hans L. Martensens åndelige genealogi En gren af den apostolske succession*, 13-29.

VERSCHUREN Paul. *Biskop Hans Martensen og bispekonferencen*, 34-40.

BANG Hans. *Streger af et portraet*, 41-49.

GRÉGOIR P. O.P. *Biskop Hans L. Martensen som teologisk forfatter*, 50-60.

LINDBECK George. *Bishop Hans L. Martensen in the international dialogue with Lutherans*, 86-90.

KRUSE-BLINKENBERG Lars. *Et bidrag til belysning af dansk-katolsk sprogbrug – «omvendelse» i biskop Hans L. Martensens Dåb og Kristenliv (1980)*, 161-181.

Traductions: La généalogie spirituelle de l'évêque H. L. M. Un rameau de la succession apostolique. – L'évêque H. M. et les conférences espiscopales. – Traits d'un portrait. – Évêque H. L. M. comme écrivain théologien. – Une contribution à l'éclaircissement de l'emploi danois-catholique du mot «conversion» dans le Baptême et vie chrétienne (1980) de l'évêque H. L. M.

Martin Maurice P., né en 1915.

1491 DÉCOUBERT Christian. *Introduction à une méthode*. Dans: *Itinéraires d'Égypte. Mélanges offerts au Père Maurice Martin S.I.* (Le Caire, Institut français d'archéologie orientale 1992) IX-XX. – Suivent:

Bibliographie du Père Maurice Martin, XXI-XXIII.

ETTER Nicole. *Le Caire, juillet 1962*, 3-6.

KEPEL Gilles. *Le philosophe*, 7-9.

Martinelli Ignazio 1645-1716.

1492 MACCHIETTI Sira Serenella. *Il gesuita Ignazio Martinelli: all'origine della scuola popolare femminile*. Dans: *La pedagogia della Compagnia di Gesù* (nº 337) 561-573.

Martínez Baigorri Ángel 1899-1971.

1493 PAASCHE Rosamaría. *Ángel Martínez Baigorri, místico conceptista*. Pamplona (Gobierno de Navarra, Departamento de educación y cultura) 1991 8º 262. (= Colección literaria navarra).

Mascardi Nicolò 1624-1674.

1494 CLARIOND Carlo. *Padre Mascardi esploratore sarzanese*. La Casana 34 (1992) 3, 22-26.

1495 STORNI Hugo S.I. *Nicolò Mascardi S.I., 1624-1674*. Quaderni franzoniani 5 (1992) 2, 87-91.

Mascarenhas Inácio 1606-1669.

1496 PÉREZ SAMPER Maria Àngels. *Catalunya i Portugal el 1640. Dos pobles en una cruïlla.* Barcelona (Curial) 1992 12º 468. (= Biblioteca d'història dels països catalans 5).

Voir: L'ambaixada del Pare Ignácio Mascarenhas, 265-285.

Masdeu Juan Francisco 1744-1817.

1497 OLIVAR Alexandre O.S.B. *«Canción de un viage a Monserrate». Un poema de cap a l'any 1800.* Boletín de la Real Academia de buenas letras de Barcelona 42 (1989-1990) 5-19.

Mataix Plana Claudio 1916-1990.

1498 *Acto académico en memoria de los profesores P. Claudio Mataix Plana S.I. y P. Juan Martín de Nicolás Cobo S.I.* Madrid (Universidad Pontificia Comillas) [1991] 8º 38.

Mateo de Celis Diego 1915-1992.

1499 ARNÁIZ Amancio S.I. *P. Diego Mateo de Celis S.I. Santander, 14 febrero 1915 – Villagarcía de Campos (VA) 15 setiembre 1992.* Villagarcía de Campos 1992 8º 32.

Matijašević Ivan Marija 1714-1791.

1500 LUČIĆ Josip. *Ivan Marija Matijašević i njegov rukopisni fond u bibliotici Male braće u Dubrovniku.* Dans: *Isusovci u Hrvata* (nº 429) 109-122.

Traduction: I. M. M. et son fonds manuscrit dans la bibliothèque des franciscains à Dubrovnik.

Mazzolari Giuseppe Maria 1712-1786.

1501 SACRÉ Th. *Iosephi Mariani Parthenii sive Mazzolari (1712-1786) epistulae.* Melissa 47 (1992) 8-9; 48 (1992) 8-10; 49 (1992) 8-9.

Mazzotta Nicola 1669-1737.

1502 GLORIA Fabrizio. *Sulla «Theologia moralis» di Nicola Mazzotta.* Bollettino di storia della filosofia 9 (1986-1989) 367-386.

Médaille Jean-Pierre 1610-1669.

1503 ROCCASALVO Joan L. *The Ignatian charism of the Sisters of St. Joseph.* Review for religious 51 (1992) 562-574.

Elles ont été fondées par le P. J.-P. Médaille au-Puy en 1650.

1504 VACHER M. *Soeurs de Saint-Joseph. Des Constitutions du P. Médaille, en 1650, aux Constitutions imprimées à Vienne en 1694.* Revue Mabillon 2 (1991) 267-292.

Mendiburu Sebastián de 1708-1782.

1505 MITXELENA K. *Mendiburu eta Larramendi.* Mitxelenaren euskal idazlan guztiak (1982) 5, 95-100. – Réédition dans: Euskera 28 (1983) 19-23.

1506 MITXELENA K. *Mendibururen hizkeraz hitz bi.* Mitxelenaren euskal idazlam guztiak (1982) 5, 101-108.

Traduction: Brève note sur le language de Mendiburu.

Mengarini Gregorio 1811-1886.

1507 MCKEVITT Gerald S.I. *Gregorio Mengarini 1811-1886, North American missionary and linguist.* AHSI 61 (1992) 171-188.

Mercurian Éverard 1514-1580.

1508 *Un ardennais, général de la Compagnie. Éverard Mercurian.* Dans: *Jésuites belges* (n° 418) 49-50.

Mersch Émile 1890-1940.

Voir n° 359.

1509 MEESSEN Georges S.I. et DUMONT Camille S.I. *Théologien du Corps Mystique. Émile Mersch.* Dans: *Jésuites belges* (n° 418) 226.

Micaglia Giacomo 1601-1654.

Voir n° 1324.

1510 SIRONIĆ-BONEFAČIĆ Nives. *Prinos isusovaca Jakova Mikalje i Ardelija Della Belle razvoju hrvatsko-talijanske leksikografije.* Dans: *Isusovci u Hrvata* (n° 429) 309-315.

Traduction: Contributions au développement de la lexicographie croate-italienne des jésuites J. M. et A. D. B.

Milward Peter, né en 1925.

1511 *Books by Peter Milward S.I.* Tōkyō 1988 8° 39.

Mitterpacher Lajos 1734-1814.

1512 PAUŠEK-BAŽDAR Snježana. *Prirodoznanstveni rad Ludwiga Mitterpachera.* Dans: *Isusovci u Hrvata* (n° 429) 92-96.

Traduction: Les oeuvres de science naturelle de L. M.

Mócsy Imre 1907-1980.

1513 *Mócsy Imre (1907-1980).* Dans: *Kortárs jezsuiták.* II (n° 512) 112-119.
MÓCSY Imre S.I. *Hivatásom története,* 123-131.
ALSZEGHY Zoltán S.I. *Emlékezés P. Mócsyra,* 132-134.
P. Mócsy Imre nekrológja, 134-138.
BODOLAY Gyula S.I. *Emlékezés Mócsy Imrére,* 138-148.
MÓCSY Imre S.I. *Beadványom,* 149-161.

Mondésert Claude 1906-1990.

1514 POUILLOUX Jean. *Claude Mondésert (1906-1990).* Mémoires de l'Académie des sciences, belles-lettres et arts de Lyon 45 (1990-1991) 20-22.

Montengón Pedro de 1745-1824.

1515 Pedro Montengón. *Obras.* I. *El Rodrigo.* II. *Eudoxia, hija de Belisario. Selección de odas.* Edición, estudio preliminar y notas de Guillermo CARNERO. Alicante (Instituto de cultura Juan Gil-Albert) 1990 8° 478 360. (= Literatura y crítica 10/ 1-2).

1516 CARNERO Guillermo. *Pedro Montengón (1745-1824): un poeta entre dos siglos.* Hispanic Review 59 (1991) 2, 125-141.

1517 PAJARES INFANTE E. *Influencias de la narrativa lacrimosa inglesa en «Eusebio y Eudoxia» de Montengón.* Bulletin hispanique 93 (1991) 353-364.

Montes Segundo 1933-1989.

Voir n° 737.

1518 MONTES Catalina. *La tierra que te mostraré. Segundo Montes a través de sus cartas familiares.* Salamanca (Gráficas Varona) 1992 8° 296.

Moore John 1918-1988.

1519 CRONIN K. S.I. *A creative Jesuit educator. Fr. John Moore (1918-1988).* Dans: *Jesuit profiles* (n° 798) 275-288.

Morcelli Stefano Antonio 1737-1821.

1520 VAVASSORI Giuseppe. *Catalogo del fondo Stefano Antonio Morcelli.* Milano (Editrice Bibliografica) 1987 8⁰ XXIV-380. (= Fonti e strumenti 8).

CALABRI LIMENTANI Ida. *Il posto del Morcelli negli studi antiquari,* VII-XVIII.

Moscato Giovanni Battista 1835-1909.

1521 FARAGÒ Francesco. *Gesuita, parroco, storico e poeta. Giovanni Battista Moscato.* Societas 41 (1992) 63-71.

Moscheni Antonio 1854-1905.

1522 COELHO J. S.I. *Inspired Jesuit painter and artist. Br. Anthony Moscheni S.I. (1854-1905).* Dans: *Jesuit profiles* (n⁰ 798) 289-297.

Müller August 1841-1910.

1523 COELHO J. S.I. *Homeopath witness to Christ. Fr. Augustus Muller S.I. (1841-1910).* Dans: *Jesuit profiles* (n⁰ 798) 299-306.

Mulih Juraj 1694-1754.

1524 FUČEK Ivan S.I. *Juraj Mulih začetnik prosvjetno-misionarskog rada požeških isusovaca.* Dans: *Isusovci u Hrvata* (n⁰ 429) 147-157.

Traduction: J. M. initiateur de l'activité missionnaire et pédagogique chez les jésuites à Požega.

Murray John Courtney 1904-1967.

Voir n⁰ 350.

1525 GOULD William J. Jr. *The challenge of liberal political culture in the thought of John Courtney Murray.* Communio 19 (1992) Spring, 113-144.

1526 HUNT Robert P. and GRASSO Kenneth I. *John Courtney Murray and the American civil conversation.* Grand Rapids, Mich. (W. B. Eerdmans Publishing Co.) 1992 8⁰ 208.

1527 MCELROY Robert W. *John Courtney Murray and the secular crisis: Foundations for an American Catholic public theology.* Dissertatio in Pont. Univ. Gregoriana, Roma (Tip. P. Graziani) 1990 8⁰ XVI-282.

1528 SCHUCK Michael J. *John Courtney Murray's problematic interpretations of Leo XIII and the American founders.* Thomist 55 (1991) 595-612.

Muzzarelli Alfonso 1749-1813.

1529 MELLINATO Giuseppe S.I. *Alfonso Muzzarelli teologo tra fine Settecento e Restaurazione.* Ricerche di storia sociale e religiosa 42 (1992) 25-35.

Nadal Jerónimo 1507-1580.

Voir n⁰ 60 233.

1530 Jerónimo Nadal S.I. *The Chronicle: The beginning of his vocation.* Studies in the Spirituality of Jesuits 24 (1992) 3, 31-37; 5, 37-45.

1531 BANGERT William V. S.I. *Jerome Nadal S.I. 1507-1580. Tracking the first generation of Jesuits.* Edited and completed by Thomas M. MCCOOG S.I. Chicago (Loyola University Press) 1992 8⁰ XIV-402.

1532 DE DECKERE Christian S.I. *Mystique trinitaire et action apostolique selon Jérôme Nadal.* Christus 39 (1992) 102-112.

1533 ITURRIAGA Juan S.I. *La Biblia Natalis. Una experiencia artística que revoluciona el mundo religioso.* UD-Noticias 6 (1989) 4, 12-13.

Nádasi János 1613-1679.

1534 Tüskés Gábor. *A XVII. századi elbeszélő áhitati irodalom európai kapcsolatai: Nádasi János.* Irodalomtörténeti Közlemények 96 (1992) 579-593.

Traduction: Les rapports européens de la littérature narrative de dévotion du XVIIe siècle: János Nádasi.

1535 Tüskés Gábor – Knapp Éva. *Címlapillusztrációk egy 17. századi magyar jezsuita szerző aszketikus munkáiban.* Magyar Könyvszemle 107 (1991) 230-257.

Résumé: Titelkupfer asketischer Werke eines ungarischen Jesuitenautors aus dem 17. Jahrhundert, 248-249.

Naglič Martin 1748-1795.

1536 Stanonik Marija. *Nedokončan portret Martina Nagliča (1748-1795).* Dans: *Jezuiti na Slovenskem* (n° 656) 193-206.

Résumé: Martin Naglič: an outline of a portret, 206.

Nájera Manuel de 1604-1680.

1537 Ibáñez Javier – Mendoza Fernando. *Una muestra de la devoción a la Inmaculada en el Madrid del siglo XVII.* Dans: *De cultu mariano saeculis XVII et XVIII apud varias nationes.* I (Roma, Pontificia Academia Mariana Internationalis 1988) 571-585.

Voir: Los sermones del P. Manuel Nájera S.I., 572-573; El pensamiento del P. Nájera, 573-585.

Naruszewicz Adam Stanisław 1733-1796.

1538 Gawroński Krzysztof. *Państwo i Kościół w «Historii narodu polskiego» Adama Naruszewicza.* Przegląd Humanistyczny 27 (1983) 6, 63-86.

Traduction: L'État et l'Église dans l'«Histoire de la Pologne» d'A. N.

1539 Librowski Stanisław. *Kwerenda Adama Naruszewicza w 1784 roku do dzieła «Historia narodu polskiego» w Archiwum diecezji włocławskiej.* Lublin 1982 8° 10.

Traduction: Les recherches d'A. N. en 1784 pour son oeuvre «Histoire de la Pologne» aux archives diocésaines de Wrocław.

1540 Wolska Barbara. *Ethos rycerski zagrożony. Rzeczywistość pokoju i wojny w poezji Naruszewicza.* Prace Polonistyczne 40 (1984) 287-334.

Traduction: L'éthique héroïque menacée. La réalité de la paix et de la guerre dans la poésie de N.

Nell-Breuning Oswald von 1890-1991.

1541 Kuppler Benno S.I. *Oswald von Nell-Breuning S.I. (1890-1991). Ein Leben im Dienst der kirchlichen Sozialverkündigung.* Gregorianum 73 (1992) 329-335.

1542 Kuppler Benno S.I. *Die Sache Jesu braucht Begeisterte. In memoriam P. Oswald von Nell-Breuning S.I. (1890-1991).* Zeitschrift für katholische Theologie 114 (1992) 66-70.

1543 Schasching Johannes S.I. *«Unbeugsam für den Menschen». Erinnerungen an Oswald von Nell-Breuning.* Herder-Korrespondenz 45 (1991) 479-482.

Neri Giuseppe 1836-1919.

1544 Barbano Enzo. *Padre Giuseppe Neri, un gesuita valsesiano tra i pionieri dell'Università Cattolica di San Francisco.* Valle Sicida 3 (1992) 149-156.

Neumayr Franz 1697-1765.

1545 Veldt P. Th. van der S.I. *Franz Neumayr S.I. (1697-1765). Leben und Werk eines spätbarocken geistlichen Autors. Mit einer vollständigen Bibliographie seiner Schriften.* Amsterdam and Maarssen (APA-Holland University Press) 1992 8° 430. (= Geistliche Literatur der Barockzeit, Sonderband 2).

Nevares Sisinio 1878-1946.

1546 García Granda Joaquín S.I. – Del Valle Cuesta Florentino S.I. *Iglesia y sociedad en la España del siglo xx. El P. Sisinio Nevares y el catolicismo social.* III. *1921-1925.* Valladolid (Fundación Benéfico Docente, «Escuelas Cristo Rey») 1990 8º 390.

Nicolaï Jacques 1605-1678.

1547 Lefftz Michel. *Les tableaux du Frère Jacques Nicolaï.* Dans: *Les jésuites à Namur* (Namur, Presses Universitaires 1991) 229-243.

1548 Roisin C. *La vie et l'oeuvre du Frère Jacques Nicolaï (1605-1678), peintre jésuite au xvii*e *siècle.* Mémoire à l'Université Catholique de Louvain-la-Neuve 1987.

Nicolás Cobo, Juan Martín de 1925-1990.

1549 *Acto académico en memoria de los profesores P. Claudio Mataix Plana S.I. y P. Juán Martín de Nicolás Cobo S.I.* Madrid (Universidad Pontificia Comillas) [1991] 8º 38.

Nieremberg Juan Eusebio 1595-1658.

1550 Sebastián Santiago. *Lectura iconográfica de la versión guaraní del libro del Padre Nieremberg, «De la diferencia entre lo temporal y eterno».* Boletín de Museo e Instituto «Camón Aznar» 48-49 (1992) 309-328.

Niesen Edward H. 1908-1974.

1551 Donnelly James J. S.I. *A father to all. Fr. Ed. Niesen (1908-1974).* Dans: *Jesuit profiles* (nº 798) 307-311.

Nink Caspar 1885-1975.

1552 Lehr Andreas. *Die distinctio formalis bei Duns Scotus und ihre Rezeption in der Ontologie Caspar Ninks.* Magisterarbeit an der Universität Bonn 1991 8º 84.

Noyelle Charles de 1615-1686.

1553 *Un généralat court et tumultueux. Charles de Noyelle.* Dans: *Jésuites belges* (nº 418) 102.

Nuix y Perpiñá Juan 1740-1783.

1554 Batllori y Munné Miguel S.I. *Juan de Nuix y de Perpinyà y su crítica de Las Casas con nuevos documentos.* Dans: *Congreso de historia del descubrimiento.* IV (Madrid, Real Academia de la historia 1992) 383-394.

Oderico Gasparo Luigi 1725-1803.

1555 Arato Franco. *Una disputa in famiglia: gli oracoli sibillini nei carteggi Carrega-Oderico.* Quaderni franzoniani 5 (1992) 2, 159-165.

1556 Salone A. M. *La figura e l'opera di Gaspare Luigi Oderico.* Atti della Società ligure di storia patria 22 (1982) 271-300.

Odescalchi Carlo 1785-1841.

1557 Amorth Luigi. *Ai margini del centenario ignaziano. Il Card. Carlo Odescalchi: la sublime rinuncia, i particolari rapporti con Modena.* Atti e memorie della Deputazione di storia patria per le antiche provincie modenesi 14 (1992) 293-300.

O'Hagan Joseph B. 1826-1878.

1558 Simon John Y. *A new Lincoln document? Lincoln and Father O'Hagan.* Lincoln Newsletter 11 (1992) Spring, 1 et 3.

Oliva Gian Paolo 1600-1681.

1559 Fois Mario S.I. *Il generale Gian Paolo Oliva tra obbedienza al Papa e difesa dell'ordine.* Quaderni franzoniani 5 (1992) 2, 29-40.

Oosterhuis Huub, né en 1933, jésuite jusqu'en 1969.

1560 Kok K. *De vleugels van een lied. Over de liturgische poëzie van Huub Oosterhuis.* Baarn (Ambo) 1990 8⁰ 260.

1561 Stock Alex. *Der Ausmaß der Schrift. Huub Oosterhuis' «Schriftlied».* Bibel und Liturgie 64 (1991) 141-146.

Oppenraaij Rudolf van 1856-1936.

1562 Sacré Dirk. *«Ab oblivione vindicetur ...» Rudolphus van Oppenraay.* Melissa 29 (1989) 8-9 15.

Orlandis Ramón 1873-1958.

1563 Canals Vidal Francisco. *Recuerdos y reflexiones actuales sobre la teologia de la historia del Padre Ramón Orlandis.* Cristiandad 49 (1992) enero-marzo, 19-23.

Orlando Franjo Ksaver 1723-1784.

1564 Franušić Boris. *Franjo Ksaver Orlando, osnivač prvih pomorskih škola na Jadranu.* Dans: *Isusovci u Hrvata* (n⁰ 429) 74-86.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 61 (1992) n⁰ 1806.

Pálos Antal, né en 1914.

1565 Elmer István. *«Akik az üldözésből jöttek»: Pálos Antal.* Vigilia 57 (1992) 297-311.

Traduction: «Les revenants de la persécution»: A. P. – Souvenirs de prison du Père.

Pázmány Péter 1570-1637.

1566 Bitskey István. *Pázmány Péter ismeretlen levele Roberto Bellarminóhoz [Graecii 25 martii 1605].* Irodalomtörténeti Közlemények 96 (1992) 81-83.

Traduction: Lettre inconnue de P. P. à R. B.

1567 Gömöri György. *Pázmány Péter ismeretlen levele I. Rákóczi Györgyhöz [Selliae, 17 augusti 1632].* Irodalomtörténeti Közlemények 94 (1990) 746-750.

Traduction: Lettre inconnue de P. P. à Gy. R. I. – A ce propos voir une note:

Gángó Gábor – Müller László. *Előterjesztette-e Pázmány törökellenes tervezetét Rómában?* Irodalomtörténeti Közlemények 96 (1992) 324.

Traduction: Pázmány a-t-il proposé son projet anti-turc à Rome?

1568 Lukácsy Sándor. *Magyar Seneca.* Irodalomtörténeti Közlemények 96 (1992) 261-274.

Résumé: Le Sénèque hongrois, 274.
Montre comment P. Pázmány avait employé, en contraste avec la tradition, les idées et les textes de Sénèque.

1569 Szabó Ferenc S.I. *La teologia del Cardinal Pázmány.* Dans: *Storia religiosa dell'Ungheria* (Milano, «La Casa di Matriona» – Gazzada, Fondazione Ambrosiana Paolo VI 1992) 201-211.

Peralta Antonio de 1668-1736.

1570 Sanabria José Rubén. *San José en Antonio de Peralta S.I.* Estudios josefinos 45 (1991) 117-147.

Perera Simon G. 1882-1950.

1571 DON PETER [W. L. A.] *Pioneer historian of Sri Lanka. Fr. S. G. Perera (1882-1950)*. Dans: *Jesuit profiles* (n⁰ 798) 313-317.

Persons Robert 1546-1610.

Voir n⁰ 503.

1572 EGUILUZ Federico. *Robert Persons «el architraidor». Su vida y su obra (1546-1610)*. Madrid (Fundación Universitaria Española) 1991 8⁰ 448.

Pinard de la Boullaye Henri 1874-1958.

1573 RIES Julien. *Pinard de la Boullaye, Henri.* Dictionnaire des religions (Paris 1984) 1325-1326; Diccionario de las religiones (Barcelona 1987) 1412; Grande dizionario delle religioni (Assisi 1990) 1615-1616.

Ponnusamy Michael 1892-1972.

1574 THOMAS I. S.I. *Promotor of vocations. Br. Michael Ponnusamy (1892-1972)*. Dans: *Jesuit profiles* (n⁰ 798) 319-325.

Possevino Antonio 1535-1611.

1575 GUIDA Francesco. *Ivan il terribile e Antonio Possevino: il difficile dialogo tra cattolicesimo e ortodossia.* Nuovi studi storici 17 (1992) 261-275.

1576 SERRAI Alfredo. *Antonio Possevino.* Il Bibliotecario 31 (1992) 1-48.

1577 ZEDELMAIER Helmut. *Bibliotheca universalis und Bibliotheca selecta. Das Problem der Ordnung des gelehrten Wissens in der frühen Neuzeit.* Köln (Böhlau Verlag) 1992 8⁰ VI-348. (= Beiheft zum Archiv für Kulturgeschichte 33).

Voir: «Bibliotheca selecta» oder: die Beurteilung der Bibliothek, 125-224.

Pozzi Enrico 1910-1979.

1578 GRASSI Angela. *P. Enrico Pozzi S.I. (1910-1979): un gesuita tra cultura e imprenditorialità.* Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia 27 (1992) 208-232.

Pozzo Andrea 1642-1709.

Voir n⁰ 547.

1579 J[APPPELLI] F[ilippo S.I.] *Architetto, pittore, maestro dell'illusione. Fratel Andrea Pozzo.* Societas 41 (1992) 162-165.

1580 VIDESOTT Luisa. *Andrea Pozzo, gli anni della formazione, gli apparati effimeri e le opere permanenti: ipotesi di ricerca.* Arte lombarda 98-99 (1991) 154-155.

Pro B. Miguel Agustín 1891-1927.

1581 GROPPE Lothar S.I. *P. Michael Pro S.I., 1891-1927. Mexický uličník knězem a mučedníkem.* Praha (ZVON, české katolické nakladatelství) 1992 8⁰ 136.
P. Michal Pro S.I. Trnava (Dobrá kniha) 1992 8⁰ 208.

Cf. AHSI 60 (1991) n⁰ 1459.

Profittlich Eduard 1890-1959.

1582 GRULICH Rudolf. *Katholische Kirche in Estland: Das Rätsel um den Tod des Revaler Erzbischofs Profittlich.* Ost-West Informationsdienst des Katholischen Arbeitskreises für zeitgeschichtliche Fragen 169 (1991) 64-71.

1583 GRULICH Rudolf. *Neue Dokumente über Erzbischof Eduard Profittlich.* Acta baltica 28 (1990) 209-240.

1584 PROTHMANN Ottmar. *Eduard Profittlich, ein Bekennerbischof aus Birresdorf.* Heimat-Jahrbuch Kreis Ahrweiler (1992) 70-76.

Purnell William 1597-1642.

1585 MURPHY Martin. *The Cadiz letters of William Johnson, vere Purnell S.I. (1597-1642).* Recusant History 21 (1992-1993) 1-10.

Quercetti Sesto 1936-1991.

1586 *Pagine del diario del Padre Sesto Quercetti S.I. [dal 1º gennaio 1991].* Con introduzione del P. Eugenio MATIS S.I. Roma 1992 8º 20.

Rabella Antonio 1923-1981.

1587 DÍAZ DEL RÍO X. S.I. *Art and heart of a Jesuit brother. Br. Antonio Rabella, 1923-1981.* Dans: *Jesuit profiles* (nº 798) 327-336.

Rahner Karl 1904-1984.

Voir nº 345 348 350 353 356 358.

1588 BEAUCHESNE Richard J. *The supernatural existential as desire: Karl Rahner and Emmanuel Levinas revisited.* Église et théologie 23 (1992) 221-239.

1589 BEECHING Paul Q. *Bad habits of Catholic thought: Rahner and Ratzinger.* Critic 46 (1992) Summer, 23-34.

1590 BOLEWSKI Jacek S.I. *Der reine Anfang. Dialektik der Erbsünde in marianischer Perspektive nach Karl Rahner.* Frankfurt a.M. (J. Knecht) 1991 8º 296. (= Frankfurter theologische Studien 40).

1591 BUCKLEY James J. S.I. *Adjudicating conflicting christologies.* Philosophy and Theology 6 (1991-92) 117-135.

Voir: Marshall on Rahner, 121-124; The place of Aquinas, Barth and Rahner in Marshall's theology, 132-134.

1592 CAVALCOLI Giovanni. *L'antropologia di Karl Rahner.* Dans: *Atti del IX Congresso tomistico internazionale.* III. *Antropologia tomista* (Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1991) 382-400.

1593 COLOMBO J. A. *Rahner and his critics: Lindbeck and Metz.* Thomist 56 (1992) 71-96.

1594 CURTIN Maurice. *God's presence in the world. The metaphysics of Aquinas and some recent thinkers (Moltmann, MacQuarrie, Rahner).* Dans: *At the heart of the real. Philosophical essays in honour of Desmond Connel* (Dublin, Irish Academic Press 1992) 123-136.

1595 DYCH William V. S.I. *Karl Rahner.* Collegeville, Minnesota (M. Glazier Book, Liturgical Press) 1992 8º VIII-168. (= Outstanding Christian Thinkers).

1596 EGAN Harvey D. S.I. *Karl Rahner: theologian of the «Spiritual Exercises».* Thought 67 (1992) 257-270.

1597 GALVIN John P. *Zur dramatischen Erlösungslehre Raymund Schwagers: Fragen aus der Sicht Karl Rahners.* Dans: *Dramatische Erlösungslehre* (Innsbruck, Tyrolia 1992) 157-164.

1598 HANVEY J. W. *Hegel, Rahner and Karl Barth: A study in the possibilities of a trinitarian theology.* Dissertation at Oxford University 1990.

1599 JARCZYK Gwendiline. *Rahner, Karl.* Grande dizionario delle religioni (Assisi 1990) 1712-1714.

1600 KAL'ATA Dominik S.I. *Karl Rahner osemdesiatročný (Charakteristické črty jeho teológie).* Dans: *Svedectvo viery* 3 (Cambridge, Ont., Dobrá kniha 1992) 348-353.

Cf. AHSI 54 (1985) nº 883.

1601 KAL'ATA Dominik S.I. *Karol Rahner a otázka dialógu* Dans: *Svedectvo viery* 3 (Cambridge, Ont., Dobrá kniha 1992) 331-348.

Cf. AHSI 44 (1975) nº 745.

1602 KALEMA Josaphat K. *Revelation as grace. A salient model in Karl Rahner and Catholic tradition. A partial setting of Karl Rahner's concept of revelation and a search for the unifying-centre of his theology.* Pars dissertationis in Pont. Univ. a S. Thoma, Roma (Tip. «Leberit») 1990 8º 346.

1603 KOCH D. *Die Feier des Todes. Eine Studie zur Stellung und zur Bedeutung der Eucharistie in der Theologie Karl Rahners.* Dissertation an der Universität Tübingen 1990 4º 403.

1604 KRIEG Robert. *On the value of diverse christologies.* Philosophy and Theology 6 (1991-92) 137-143.

Voir: Models of person in Rahner and Barth, 139; Marshall on Rahner and Barth, 140-141.

1605 LEHMANN Karl. *Karl Rahner. Ein Leben für Theologie und Kirche.* Köln (Karl Rahner-Akademie) 1988 8º 12.

1606 LIEN Fu-Long. *Die Ekklesiologie in der Theologie Karl Rahners. Mit besonderem Hinblick auf das Problem der interkulturellen und interreligiösen Vermittlung des Christentums.* Ammersbek bei Hamburg (Jensen) 1990 8º XXII-400. (= Perspektiven der Weltmission 9).

1607 LOWERY David J. *The prophetic element in the Church as conceived in the theology of Karl Rahner.* Lanham MD (University Press of America) 1990 8º x-248.

Cf. AHSI 57 (1988) nº 973.

1608 LYNCH Patrick J. S.I. *Servant ecclesiologies: A challenge to Rahner's understanding of Church and world.* Irish Theological Quarterly 57 (1991) 277-298.

1609 MCKEAN M. A. *Karl Rahner's theology of religious life: a recentering of the Christian vision.* Dissertation at Vanderbilt University, Nashville, Tenn. 1989 4º 295.

1610 MARSHALL Bruce D. *Christologic: A reply to some questions about christology in conflict.* Philosophy and Theology 6 (1991-92) 145-158.

Voir: Rahner's christology, 155-157.

1611 MIGGELBRINK Ralf. *Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug. Der Beitrag Karl Rahners zur zeitgenössischen Gotteslehre.* Altenberge (Telos) 1989 8º XVI-422. (= Münsteraner theologische Abhandlungen 5).

1612 MINNEMA Lourens. *Bespiegelingen aan het venster. Anthropologische bouwstenen voor een vergelijkend godsdienstwetenschapppelijke verheldering van interreligieuze dialoog. Naar aanleiding van K. Nishitans's boeddhistische en K. Rahner's christelijke godsdienstwijsbegeerte.* Kampen (Mondiss) 1990 8º [XIV]-330.

1613 PHAN Peter C. *Cultural pluralism and the unity of the sciences. Karl Rahner's transcendental theology as a test case.* Salesianum 51 (1989) 785-809.

1614 PHILLIPS Winfred George. *Rahner's transcendental deduction of the «Vorgriff».* Thomist 56 (1992) 257-290.

1615 REISENHOFER J. *«Ich glaube, weil ich bete». Fragmente zu einer Theologie des Gebetes bei Karl Rahner.* Dissertation an der Universität Graz 1990.

1616 RUSSEL J. M. *Apologetics the casual way: Rahner's indirect method.* Journal of Religious Studies 17 (1990) 108-127.

1617 SANHÜTER Ludwig. *Das dynamische in der Moral. Zur Aktualität der Existenzialethik Karl Rahners.* St. Ottilien (EOS-Verlag) 1990 8⁰ IV-312. (= Dissertationen. Theologische Reihe 40).

1618 SCHWAGER Raymund S.I. *Hörer des Wortes. Eine empirische Anthropologie für die Theologie? (Karl Rahner – Alfred Tomatis – René Girard).* Zeitschrift für katholische Theologie 114 (1992) 1-23.

1619 SHIRLEY Edward L. *The relationship between christology and mariology in the writings of Karl Rahner.* Dissertation at Fordham University, Bronx, NY 1990.

1620 SKEB Matthias. *Karl Rahners Kurzformeln des Glaubens. Ihr dogmatisches Genus und ihre theologischen Implikationen.* Frankfurt a.M. (P. Lang) 1992 8⁰ 134. (= Europäische Hochschulschriften. Theologie 452).

1621 SKELLEY M. *The liturgy of the world: Karl Rahner's theology of worship.* Collegeville (Liturgical Press) 1991 8⁰ 176.

1622 TALLON Andrew. *The heart in Rahner's philosophy of mysticism.* Theological Studies 53 (1992) 700-728.

1623 TREMBLAY J. *Finitude et devenir. Fondements philosophiques du concept de révélation chez Karl Rahner.* Dissertation à l'Université de Montréal 1990 4⁰ 886.

1624 WACHEGE P. N. *Dialogue between an African christology and Karl Rahner's cristology.* African Christian Studies 7 (1991) 2, 12-34.

1625 WARNER Robert. *Rahner on the unoriginate Father.* Thomist 55 (1991) 569-593.

Ramière Henri 1821-1884.

1626 ANTOLOVIĆ Josip S.I. *O. Henri Ramière.* Glasnik 83 (1992) 194-195.

Rasschaert Herman 1922-1964.

1627 VAN TROY J. S.I. *A Jesuit martyr for communal peace. Fr. Herman Rasschaert (1922-1964).* Dans: *Jesuit profiles* (n⁰ 798) 337-344.

Ratkaj Ivan 1647-1683.

1628 KORADE Mijo. *Ivan Ratkaj (1647-1683), misionar i istraživač u Meksiku.* Vrela i Prinosi 18 (1990-91) 132-167.

Résumé: Ivan Ratkaj (1647-1683), a missionary and explorer of Mexiko, 167.

Realino S. Bernardino 1530-1616.

1629 GIOIA Mario S.I. *Introdusse la Compagnia a Lecce. S. Bernardino Realino.* Societas 41 (1992) 97-103.

Régis Jean-Baptiste 1663-1738.

1630 McCune Shannon. *Jean-Baptiste Régis S.I., an extraordinary cartographer.* Dans: *Actes du IVe Colloque international de sinologie* (Paris – Hong Kong, Institut Ricci 1991) 237-248.

Régis Philippe de 1897-1955.

1631 Poggi Vincenzo S.I. *«Sogno» dell'ex rettore del «Russicum», Philippe de Régis (1897-1955).* Civiltà cattolica (1992) 4, 26-37.

1632 Poggi Vincenzo S.I. *«Le travail futur», d'après Philippe de Régis S.I. (1897-1955).* Orientalia christiana periodica 58 (1992) 5-21.

Reichling Anton 1898-1986, jésuite jusqu'en 1949.

1633 Uhlenbeck E. M. *Anton Reichling, Nijmegen 9 juli 1898 – Amsterdam 25 mei 1986.* Jaarboek Maatschappij Nederlandse Letterkunde (1986-1987) 110-120.

Rethius Johannes 1532-1574.

1634 Schilling Lothar. *Johannes Rethius (1532-1574).* Rheinische Lebensbilder 12 (1991) 111-140.

Řezáč Jan 1914-1990.

1635 Farrugia Edward G. S.I. *Remembering Fr. Jan Řezáč, our secretary.* Orientalia christiana periodica 58 (1992) 353-366.
Bibliography of Fr. Jan Řezáč S.I., 361-366.

Rhodes Alexandre de 1593-1660.

1636 Assis Xavier de [= Silva António da S.I.] *Tù diên annam-lusitan-latinh (Um monumento de inculturação).* Brotéria 135 (1992) 228-234.
Cf. AHSI 61 (1992) nº 1896.

1637 Larre Claude S.I. *Rhodes, Alexandre de.* Dictionnaire des religions (Paris 1984) 1449-1450; Diccionario de las religiones (Barcelona 1987) 1523-1524; Grande dizionario delle religioni (Assisi 1990) 1763-1765.

Ricci Matteo 1552-1610.

Voir nº 813.

1638 Citraro Gloria. *Il confucianismo di Matteo Ricci.* Studi e materiali di storia delle religioni 14 (1990) 279-284.

1639 Dehergne Joseph S.I. *La requête de Ricci au confesseur jésuite de Henri IV.* Dans: *Actes du IVe Colloque international de sinologie* (Paris – Hong Kong, Institut Ricci 1991) 134-152.

1640 Ducornet Étienne. *Matteo Ricci, le lettré d'occident.* Paris (Cerf) 1992 8º 186.

1641 Goodman Howard L. – Grafton Anthony. *Ricci, the Chinese and the toolkits of textualists.* Asia Major 3 (1990) 2, 95-148.

1642 Poli D. *Politica linguistica e strategie della comunicazione gesuitiche in Matteo Ricci.* Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Macerata 22-23 (1989-1990) 459-484.

1643 Ricciardolo Gaetano. *Matteo Ricci e la lingua italiana.* Mondo cinese 77 (1992) 73-90.

1644 Terrin Aldo N. *Ricci, Matteo.* Grande dizionario delle religioni (Assisi 1990) 1765-1766.

1645 WONG Timothy Man Kong. *Matteo Ricci's mission to Chinese Buddhism.* Ching Feng 33 (1990) 205-231.

1646 YANG Xiachong. *An eminent priest and scholar: Matteo Ricci.* Collectanea theologica Universitatis Fujen (1992) 343-348 (en chinois).

1647 ZIZOLA Gianfranco. *Matteo Ricci vive.* Dans son: *Dialogo della grande muraglia* (Casale Monferrato, Marietti 1986) 135-145.

Roberti Jean 1569-1651.

1648 VAN SULL Pierre. *Une ardeur d'avance. Jean Roberti.* Dans: *Jésuites belges* (n⁰ 418) 92.

Rodrigo Anacletus 1917-1980.

1649 GÓMEZ Peter S.I. *A brother of many parts and peregrinations. Br. Anacletus Rodrigo S.I. (1917-1980).* Dans: *Jesuit profiles* (n⁰ 798) 345-348.

Rodrigues João 1561-1633.

1650 COOPER Michael S.I. *Tsūji Rodrigues.* Tōkyō (Hara Shobo) 1991 8⁰ VI-351-XXVIII.

Traduction du livre signalé dans AHSI 44 (1975) n⁰ 784.

Rodríguez S. Alonso 1532-1617.

Voir n⁰ 458.

1651 San Alonso Rodríguez. *Obras selectas.* [Recopilador: P. Bartolomé ARTIGUES RICO S.I.] Sevilla (Apostolado Mariano) 1991 8⁰ 224. (= Grandes maestros 4).

Rogacci Benedetto 1646-1719.

1652 HALAMBEK Vatroslav S.I. *Asketski nauk Rogačića.* Dans: *Isusovci u Hrvata* (n⁰ 429) 180-185.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 61 (1992) n⁰ 1907.

Rosin Mario 1925-1991.

1653 *In punta di piedi ... Scritti di P. Mario Rosin S.I.* Anagni (Pontificio Collegio Leoniano) 1992 8⁰ 168.

Rotondi Virginio 1912-1990.

1654 TESTA Carlo. *Padre Rotondi, le battaglie di un gesuita.* Milano (Rusconi) 1992 8⁰ 340.

Rózsahegyi István 1909-1982.

1655 PÁLOS Antal S.I. *Rózsahegyi István (1909-1982).* Dans: *Kortárs jezsuiták.* II (n⁰ 512) 173-176.

Ruiz Gregorio 1937-1986.

1656 *Encuentro con Goyo Ruiz.* Palencia (Caja de ahorros y Monte de piedad) 1987 8⁰ 122.

Ruiz de Montoya Antonio 1585-1652.

Voir n⁰ 781 790.

1657 CARBONELL DE MASY Rafael S.I. *La contribución de Ruiz de Montoya al desarrollo económico de las reducciones.* Anais do VI Simpósio nacional de estudos missioneiros (1985) 91-117.

1658 NIETO VÉLEZ Armando S.I. *Antonio Ruiz de Montoya: misionero de Perú a Paraguay.* Dans: *Misioneros de la primera hora* (Madrid, Mundo negro 1990) 205-209.
Missionario dal Perù al Paraguay, P. Antonio Ruiz de Montoya. Dans: *I missionari della prima ora* (Bologna, EMI 1991) 209-212.

1659 Noelli Francisco Silva – Landa Beatriz S. *Tesoro y vocabulário de Antonio Ruiz de Montoya: fonte primária em detalhe para uma etnoarqueologia guarani.* Anais do IX Simpósio nacional de estudos missioneiros (1991) 212-219.

1660 Pérez del Viso Ignacio S.I. *Lo maravilloso en Ruiz de Montoya.* Teología 28 (1991) 23-31.

1661 Tormo Sanz Leandro y Román Blanco Ricardo. *Montoya y su lucha por la libertad de los indios. Batalla del M'Bororé.* São Paulo (Propiedad de los autores) 1989 8º xii-262.

Ruiz de Montoya Diego 1562-1632.

1662 Diego Ruiz de Montoya S.I. *Commentarii in materiam de peccatis (1ª 2ªᵉ, q. 88, aa. 3, 4, 5 y 6).* Edición y notas por Eduardo Moore S.I. y José I. Terry S.I. Archivo teológico granadino 55 (1992) 213-302.

Cf. AHSI 61 (1992) nº 1914.

Ryłło Maksymilian 1802-1848.

Voir nº 857.

1663 Karol Andrzej. *Jezuita romantyczny. O. Maksymilian Ryłło.* Kraków (Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy) 1992 8º 120.

Sá Manuel de 1530-1596.

1664 Matias José Coelho. *Manuel de Sá, precursor do método histórico-crítico.* Didaskalia 20 (1990) 143-153.

Saccheri Girolamo 1667-1733.

1665 Corradino Saverio S.I. *L'opera assiomatica del P. Girolamo Saccheri.* Quaderni franzoniani 5 (1992) 2, 107-113.

Salaverri Joaquín 1892-1979.

1666 Araujo Iglesias Miguel Anxo y Gil Sousa Xosé Antonio. *Un gran teólogo mindoniense, Xoaquin Salaverri S.I. (1892-1992).* Estudios mindonienses 8 (1992) 473-494.

Salvaterra Giammaria 1648-1717.

Voir nº 757.

1667 Ballán Romeo. *Juan María Salvatierra, otro apóstol de California.* Dans: *Misioneros de la primera hora* (Madrid, Mundo negro 1990) 261-262.

Giovanni Maria Salvaterra, un altro apostolo della California. Dans: *I missionari della prima ora* (Bologna EMI 1991) 263-264.

Sánchez Labrador José 1717-1798.

1668 Vidal Virginia. *José Sánchez Labrador: el jesuita descubridor de «Nuestra América».* Mensaje 41 (1992) 489-491.

Sandoval Alonso de 1576-1652.

Voir nº 673.

1669 Alonso de Sandoval. *Un tratado sobre la esclavitud.* Introducción, transcripción y traducción de Enrique Vila Vilar. Sevilla (Alianza Editorial) 1986 8º 614.

1670 Zolli Fernando. *Alonso de Sandoval: la conquista espiritual de los esclavos negros.* Dans: *Misioneros de la primera hora* (Madrid, Mundo negro 1990) 175-184.

La conquista spirituale degli schiavi negri, Alonso de Sandoval. Dans: *I missionari della prima ora* (Bologna, EMI 1991) 177-186.

Santiago Jaime 1848-1926.

1671 SUNDARAM Ed. L. S.I. *Father of inculturation. Fr. Santiago (1848-1926)*. Dans: *Jesuit profiles* (nº 798) 349-356.

Sarbiewski Maciej Kazimierz 1595-1640.

1672 MIKOŁAJCZAK Aleksander. *Świadomość społeczno-polityczna w lirykach Macieja Kazimierza Sarbiewskiego*. Symbolae philologorum posnaniensium graecae et latinae 6 (1983) 215-228.

Tradition: La conscience sociale et politique dans la lyrique de M. K. S.

1673 NIKOLAEV S. I. *Proizvedenija M. K. Sarbevskogo v Rossii*. Sovetskij Slavjanoved 22 (1986) 2, 102-107.

Traduction: Les oeuvres de M. K. S. en Russie.

1674 STARNAWSKI J. *Fragment Sarbiewskiego z «Iter romanum» w antologii «Roma Aeterna»*. Meander 46 (1991) 239-242.

1675 STAWECKA Krystina. *Kochanowski a Sabiewski*. Dans: *Jan Kochanowski, 1584-1984*. II (Lublin, Wydaw. Lubelskie 1989) 309-318.

1676 STAWECKA Krystina. *Motyw Jasnej Góry w twórczości Macieja Sarbiewskiego*. Studia claromontana 6 (1985) 18-24.

Traduction: L'idée de Jasna Góra dans les écrits de M. S.

Saubolle Bertrand Remy 1904-1982.

1677 CACHAT Leo P. S.I. *Inventor and creative pioneer. Fr. Bertrand Remy Saubolle (1904-1982)*. Dans: *Jesuit profiles* (nº 798) 357-360.

Scaduto Mario, né en 1907.

1678 INSOLERA Vincenzo S.I. *Un nome che resterà. 70º di Compagnia. P. M. Scaduto S.I. 15-11-1992*. Ai nostri amici 63 (1992) 109 et 112.

Scannone Juan Carlos, né en 1931.

Voir nº 350.

1679 GALLI Carlos M. *Evangelización, cultura y teología. El aporte de J. C. Scannone a una teología inculturada*. Stromata 47 (1991) 205-216; aussi dans: Teología 28 (1991) 189-202.

1680 SEIBOLD Jorge R. S.I. *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana. Las grandes etapas de la filosofía inculturada de J. C. Scannone*. Stromata 47 (1991) 193-204.

Schall von Bell Johann Adam 1592-1666.

1681 CASANOVAS Juan S.I. *Adam Schall von Bell*. Popoli (1992) 10, 18-21.

1682 COLLANI Claudia von. *Der Chinamissionar Johann Adam Schall von Bell S.I. (1592-1666). Einige Aspekte aus der chinesischen Missionsgeschichte des 17. Jahrhunderts*. Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter 54 (1992) 353-370.

1683 COLLANI Claudia von. *Johann Adam Schall von Bell und die Naturwissenschaften in China*. Verbum 33 (1992) 1, 25-39.

1684 *Johann Adam Schall von Bell, 1592-1666. Ein Kölner Astronom am chinesischen Hof. Austellung 29. April – 27. Mai 1992*. Köln (Diözesan- und Dombibliothek) 1992 8º 56.

NEITE Werner. *Chronologische Tafel zu J. A. Schall von Bells Leben*, 9-12.
COLLANI Claudia von. *Die Jesuiten und die Wissenschaften in China*, 13-15.

Katalog, 17-54.

La même Exposition:

Johann Adam Schal von Bell, 1592-1666. Ein Kölner Astronom am chinesischen Hof. Ausstellung im Clemens-Sels-Museum 5. Juli – 6. Sept. 1992. Neuß (Clemens-Sels-Museum) 1992 8º 86.

1685 KOLVENBACH Peter-Hans S.I. *Johann Adam Schall im Dienst einer Sendung, deren Gestalt in der Spiritualität und der Vorgehensweise der Gesellschaft Jesu wurzelt.* China heute 11 (1992) 73-76.

Johan Adam Schall von Bell, a Jesuit. Verbum SVD 33 (1992) 233-240.

1686 LAUFER Federico S.I. *P. Adam Schall S.I. Um astrônomo jesuita na corte imperial da China.* Notícias (1992) outubre, 37-39.

1687 *Missionar und Astronom am Kaiserhof. Zum 400. Geburtstag von Johann Adam Schall von Bell S.I.* Stella-Heft (1952) 287-288.

1688 S[ARRIAS] C[ristóbal S.I.] *Johann Adam Schall von Bell, jesuita, misionero, astrónomo.* Jesuitas 36 (1992) 6-9.

Scheiner Christoph 1573-1650.

1689 DAXECKER Franz. *Christoph Scheiner's eye studies.* Documenta ophtalmologica 81 (1992) 27-35.

1690 GOERECKE Ernst. *Christoph Scheiners Mondkarte und die frühe Selenographie.* Die Sterne 64 (1988) 229-236.

Schoonenberg Piet, né en 1911.

Voir nº 350.

1691 *Bibliografie van Piet Schoonenberg, 1945-1991.* Dans son: *De Geest, het Woord en de Zoon* (Averbode, Altiora – Kampen, Kok 1991) 219-252.

1692 PARMENTIER M. *Schoonenberg over God-met-ons en God in zichzelf.* Bulletin voor Charismatische Theologie 39 (1992) 47-68.

Scribani Carolus 1561-1629.

1693 SIMONI A. E. C. *The twofold laughter of Gelasius.* Quaerendo 22 (1992) 3-19.

A propos de l'ouvrage de C. Scribani: Amphitheatrum honoris in quo Calvinistarum in Societatem Iesu criminationes iugulatae (1605).

Segundo Juan Luis, né en 1925.

Voir nº 350.

1694 COTTO-SERRANO Raúl Luis. *The significance of politics in the liberation theology of Juan Luis Segundo and Gustavo Gutiérrez.* Dissertation at the University of Massachusetts, Amherst 1990.

1695 HEWITT Marsha Aileen. *From theology to social theory: Juan Luis Segundo and the theology of liberation.* New York (P. Lang) 1990 8º x-184. (= American University Studies, 7. Theology and Religion 73).

1696 HORRELL J. S. *Analysis of the deity of Christ in Boff and Segundo.* Dissertation at Dallas Theological Seminary 1988 4º 480.

1697 HOY M. C. *The faith that works: Juan Luis Segundo's theology of liberation in comparison with some contemporary Catholic and Protestant theologies, and the theologies of Paul and Luther on the relationship of faith and works.* Dissertation at Lutheran School of Theology 1990 4º 184.

1698 MOUTENOT C. L. *Hermeneutics and praxis: An interpretation of discipleship in the theology of Juan Luis Segundo*. Dissertation at the University of St. Michael's College, Toronto 1990 4⁰ 282.

1699 MURAD Afonso Tadeu. *Revelação e história. Um estudo sobre o pensamento de J. L. Segundo*. Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1992 8⁰ 84.

1700 STEFANO Frances. *The evolutionary categories of Juan Luis Segundo's theology of grace*. Horizons 19 (1992) 7-30.

1701 STROM P. R. *Christ in the margins: Elements for an ethical christology derived from the works of Rosemary Radford Ruether, Juan Luis Segundo and Masao Abe*. Dissertation at Iliff Schoolf of Theology and University of Denver, Col. 1990 4⁰ 306.

Sevrin Oscar 1884-1975.

1702 MATHIJS F. S.I. *Mgr. Oscar Sevrin (1884-1975)*. Dans: *Jesuit profiles* (n⁰ 798) 361-364.

Shealy Terence J. 1863-1922.

1703 MCSHANE Joseph M. S.I. *«To form an elite body of Laymen ...» Terence J. Shealy S.I. and the Layman League, 1911-1922*. Catholic Historical Review 78 (1992) 557-580.

Širvydas Konstantinas 1580-1631.

1704 MATUŠAKAITĖ Marija. *Tariamasis Sirvydo portretas*. Naujasis Židinys (1992) 5, 47-51.

Traduction: Un portrait attribué par erreur à Šyrvidas.

Skarga Piotr 1536-1612.

1705 Piotr Skarga. *Kazania sejmowe*, Opracował Janusz TAZBIR przy współudziale Mirosława KOROLKI. Wydanie 4. uzupełnione Warszawa (Ossolineum) 1984 12⁰ CXVIII-210. (= Biblioteka Narodowa I 70).

Cf. AHSI 42 (1973) n⁰ 719.

1706 TAZBIR Janusz. *Piotr Skarga, szermierz kontrreformacji*. Wyd. 2. Warszawa (Wiedza powszechna) 1983 8⁰ 288.

Cf. AHSI 48 (1979) n⁰ 747.

1707 TYRAWA Jan. *Piotr Skarga – świadomość posłannictwa Polski*. Dans: *Polska teologia narodu* (Lublin, Tow. Nauk. KUL 1986) 43-92.

Traduction: P. S. – conscience de la mission polonaise.

1708 WILLIAMS George Hunston. *Peter Skarga*. Dans: *Shapers of religious traditions in Germany, Switzerland and Poland 1560-1600* (New Haven, Yale 1981) 157-174.

Sobrino Jon, né en 1934.

Voir n⁰ 350.

1709 ETUKURI M. *Towards an Indian christology of liberation: A critical analysis of the christology of Jon Sobrino in a Gandhian perspective*. Dissertation in de Katholiek Universiteit Leuven 1991 4⁰ XLIX-434.

1710 SILVA Luiz Carlos da. *Morte e ressurreição de Jesus Cristo como chave de libertação humana. Estudo analítico crítico a partir das cristologias de Leonardo Boff e Jon Sobrino*. Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1992 8⁰ 228.

Soffi Luigi 1742-1816.

1711 MANUNTA Francesco. *El Pare jesuïta Lluís Soffi i dos sonets en alguerès*. L'Alguer 5 (1992) setembre-octubre, 19-21.

Solozábal José 1905-1984.

1712 ECHANIZ Ignatius S.I. *On the altar of commitment. Br. Joseph Solozábal (1905-1984)*. Dans: *Jesuit profiles* (n⁰ 798) 365-371.

Souciet Étienne 1671-1744.

1713 MORIN Robert. *Diderot, l'«Encyclopédie» et le «Dictionnaire de Trévoux»*. Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie 7 (1989) 71-118.

1714 WEIL Françoise. *Les libraires parisiens et le «Dictionnaire de Trévoux»*. Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie 10 (1991) 155-158.

Southwell S. Robert 1560-1595.

Voir n⁰ 503.

1715 BEDDOW R. *The English verse of Robert Southwell: a critical study of Southwell's English lyrics within their Recusant context*. Dissertation at the University of Cambridge 1987.

1716 CARAMAN Philip S.I. *A study in friendship. Saint Robert Southwell and Henry Garnet*. Anand (Gujarat Sahitya Prakash) 1991 8⁰ x-106.

1717 CUMMINGS B. A. *Grammar and grace: the language of theology in works by Fulke Greville and Robert Southwell*. Dissertation at the University of Cambridge 1988.

1718 MUMAYIZ I. A. *A biographical study of Robert Southwell (1561-1595) and his historical and cultural milieu*. Dissertation at Trinity College, Dublin 1987.

Spee Friedrich 1591-1635.

Voir n⁰ 380.

1719 Friedrich Spee. *Cautio criminalis*. Herausgegeben von Theo G. M. van OORSCHOOT. Tübingen-Basel (Francke) 1992 8⁰ 670. (= Sämtliche Schriften 3).

1720 Friedrich von Spee. *Lyrik und Prosa*. Ausgewählt und eingeleitet von Winfried FREUND. Paderborn (F. Schöningh) 1991 8⁰ 116. (= Schönings Kleine Westfälische Bibliothek, 1).

1721 DIMLER G. Richard S.I. *Friedrich Spee (1591-1635), poet, priest, reformer*. America 166 (1992) 95-97.

1722 *Friedrich Spee. 400. Geburtstag*. Eine Schrift des Dreikönigsgymnasiums. Herausgegeben von Ursula NOWAK. Köln (Städt. Dreikönigsgymnasium) 1991 8⁰ 50.

1723 *Friedrich Spee von Langenfeld, 1591-1635. Hexenanwalt und Dichter. Austellung zum 400. Geburtstag im Heimatmuseum Lügde 6. September bis 11 Oktober 1991*. Lügde (Stadt Lügde) 1991 8⁰ 124. (= Schriften der Stadt Lügde).
GROPPE Lothar S.I. *Friedrich von Spee, Priester, Dichter, Anwalt der Menschenrechte*, 57-82. – Réédition dans: Katholische Bildung 92 (1991) 91-101.

1724 GROPPE Lothar S.I. *Friedrich Spee: Kampf für die Menschenrechte*. ACK Ökumenische Mitteilungen 76 (1991) 19-28.

1725 HASCHE Renato S.I. *Cuarto centenario: Friedrich von Spee, 1591-1635. Un viraje en la historia de la moral*. Antofagasta (Universidad Católica del Norte – Teología) 1992 8⁰ 120.

Spinola B. Carlo 1564-1622.

1726 Ruiz-de-Medina Juan S.I. *Un genovés nacido en Madrid. Carlos Spinola, cien-t'fico, misionero y mártir.* Quaderni franzoniani 5 (1992) 2, 69-86.

Steinhöfer Johann 1664-1716.

1727 Koláček Josef S.I. *Bratr lékař. Jan Stenhöffer S.I. (1664-1716).* Hradec Králové (Česká provincie T. J.) 1992 8⁰ 72.

1728 Koláček Josef S.I. *Fratel Jan Stenhöffer. Medico tra gli indiani.* Popoli (1992) 11, 44-45.

Stengel Georg 1584-1651.

1729 Mulson Martin. *Exemplum und Affektenlehre bei Georg Stengel S.I.* Archiv für Kulturgeschichte 73 (1991) 313-349.

Suárez Francisco 1548-1617.

Voir nº 350.

1730 Francisco Suárez. *De Anima. III (d. 8-d 14).* Edición bilingüe. Traducción castellana por Carlos Baciero S.I. y Luis Baciero. Edición crítica por Salvador Castellote. Madrid (Fundación Xavier Zubiri) 1991 8⁰ 572.

1731 *«De lege nova et gratiae» de Francisco Suárez.* Introducción, y edición de sus lecciones de Coimbra (a. 1601-1603), por Geraldo Del Pozo Abejón. Burgense 32 (1991) 451-478.

1732 Beuchot Maurizio O.P. *La esencia y la existencia en los escolásticos post-medievales. La lucha entre Francisco Suárez y Juan Martínez de Prado.* Doctor Communis 45 (1992) 153-161.

1733 Castellote Salvador. *Posibilidad de la antropología como ciencia según Francisco Suárez.* Dans: *Homenaje a D. Ignacio Valls* (Valencia, Facultad de teología S. Vicente Ferrer 1990) 167-187.

1734 Contri G. B. *Antigone, Suarez, Maritain. Una questione.* Synesis (1990) 3-4, 11-20.

1735 Fernández Burillo Santiago. *Introducción a la teoría del conocimiento de Francisco Suárez.* Pensamiento 48 (1992) 211-230.

1736 Narbone Jean-Marc. *Métaphysique et possibilité. A propos de «Suárez et le système de la métaphysique» de Jean-François Courtine.* Laval théologique et philosophique 48 (1992) 109-123.

Cf. AHSI 61 (1992) nº 2043.

1737 Pace Paul S.I. *Civil disobedience in Francisco Suárez.* Extract from Dissertation at Pont. Univ. Comillas. Madrid 1986 8⁰ vi-98.

1738 Sanz Víctor. *La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez.* Pamplona (Ediciones Universidad de Navarra) 1989 8⁰ 264.

Süle Géza 1914-1988.

1739 Pálos Antal S.I. *Süle Géza S.I. (1914-1988).* Dans: *Kortárs jezsuiták.* II (nº 512) 215-220.

Svensson Jón 1857-1944.

1740 Albus Michael. *Jón Svensson und sein Werk heute.* Dans: *Nonni und Manni* (Freiburg, Herder 1988) 204-206.

Szentmártonyi Ignác 1718-1806.

Voir nº 668.

1741 BÖGÖS László. *Brazília magyar hitküldérei. Szentmártonyi Ignác.* Vigilia 56 (1991) 208-209.

Traduction: Missionnaires hongrois jésuites du Brésil. I. Sz.

Szluha János 1723-1803.

1742 BÖGÖS László. *Brazília magyar jezsuita hitküldérei. Szluha János.* Vigilia 56 (1991) 729-730.

Traduction: Missionnaires hongrois jésuites du Brésil. J. Sz.

Szörényi Gábor 1912-1984.

1743 PÁLOS Antal S.I. *Szörényi Gábor S.I. (1912-1984).* Dans: *Kortárs jezsuiták.* II (nº 512) 185-188.

Tachard Guy 1651-1712.

1744 VONSURAVATANA Raphaël. *Guy Tachard, un jésuite à la cour du Siam.* Paris (France Empire) 1992 8º 330.

Tacchi Venturi Pietro 1861-1956.

1745 TERRIN Aldo N. *Tacchi Venturi, Pietro.* Grande dizionario delle religioni (Assisi 1990) 2064.

Teilhard de Chardin Pierre 1881-1955.

Voir nº 345 350.

1746 Pierre Teilhard de Chardin. *La messa sul mondo.* Prefazione all'edizione italiana di G. MARTELET S.I. Brescia (Queriniana) 1990 8º 56.

1747 BARBAROUX L. *Il fenomeno umano: dal passato al futuro.* Futuro dell'uomo 19 (1992) 1, 47-68.

1748 Benedictine Fathers, New Jersey, USA. *Teilhard de Chardin: false prophet.* Christian Order 33 (1992) 274-291.

1749 BIRX H. James. *Interpreting evolution. Darwin and Teilhard de Chardin.* Buffalo (Prometheus Books) 1991 8º 326.

1750 BORNE Étienne. *Teilhard de Chardin, Pierre.* Dictionnaire des religions (Paris 1984) 1673-1674; Grande dizionario delle religioni (Assisi 1990) 2098-2100.

1751 DALEUX André. *Hypotheses on the origin of freedom according to Teilhard de Chardin and some contemporary scientists.* Teilhard Review 27 (1992) 15-22 53-56.

1752 DALEUX André. *The idea of evolutionary thresholds in the works of Teilhard de Chardin.* Teilhard Review 26 (1991) 80-81.

1753 DALEUX André. *Teilhard de Chardin and the world of quanta.* Teilhard Review 22 (1987) 34-40.

1754 FARICY Robert S.I. *The christian and creation: the approach of Teilhard de Chardin.* Teilhard Review 27 (1992) 9-15.

1755 GIBELLINI Rosino. *Teilhard de Chardin. L'opera e le interpretazioni.* 3ª edizione aggiornata. Brescia (Queriniana) 1992 8º 296. (= Giornale di teologia 25).

1756 GROOTAERS Willem A. *La levée de l'interdit et la publication du livre de Henri de Lubac en 1962.* Convergence 17 (1992) 7-10 (en japonais).

1757 GROOTAERS Willem. A. *Les ouvrages consacrés à Teilhard. La statistique de vingt années*. Convergence 17 (1992) 69-75 (en japonais).

1758 JIA Lanpo. *Father Pierre Teilhard de Chardin and I.* Dans son and HUANG Weiwen. *The story of Peking Man, from archaelogy to mystery* (Beijing, Foreign Languages Press 1990) 249-252.

Cf. AHSI 55 (1986) n° 986.

1759 KING Ursula. *The spirit of one earth. Reflections on Teilhard de Chardin and global spirituality*. New York (Paragon House) 1989 8° 198. (= A new era book).

1760 LE MORVAN Michael. *Pierre Teilhard de Chardin, scientist extraordinary*. Teilhard Review 26 (1991) 69-71.

1761 LUBAC Henri de S.I. *Teilhard de Chardin, misionár a učeník svätého Pavla*. Dans: *Svedectvo viery* 3 (Cambridge, Ont., Dobrá kniha 1992) 248-265.

Cf. Bibliographie III n° 21843.

1762 OVERZEE Anne Hunt. *The Body Divine: The symbol of the body in the works of Teilhard de Chardin and Ramanuja*. New York (Cambridge University Press) 1992 8° XVI-218. (= Cambridge Studies in religious traditions 2).

1763 RODRÍGUEZ PATIÑO Joel. *La tarea cósmica del hombre según Teilhard de Chardin*. Logos 18 (1990) 83-95.

1764 SUTHERLAND D. Dixon. *A theological anthropology of evil: A comparison in the thought of Paul Ricoeur and Teilhard de Chardin*. Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 34 (1992) 85-100.

1765 VALE Carol Jean. *Mystical consciousness transformation: An examination of the Christian tradition from a Teilhardian perspective*. Dissertation at Fordham University, Bronx NY 1990 4° 568.

1766 VALE Carol Jean. *Teilhard de Chardin: ontogenesis vs. ontology*. Theological Studies 53 (1992) 313-337.

1767 WATT W. Montgomery. *Islam 1991 in Teilhardian perspective*. Teilhard Review 27 (1992) 33-43.

1768 WILDIERS Norbert Max. *Úvod do štúdie Teilharda de Chardin*. Dans: *Svedectvo viery* 3 (Cambridge, Ont., Dobrá kniha 1992) 236-246.

Cf. AHSI 43 (1974) n° 935.

1769 WILLIAMS Alison. *A Teilhardian perspective on U.N. democratisation*. Teilhard Review 27 (1992) 26-28.

Tesauro Emanuele 1592-1675, jésuite jusqu'en 1635.

1770 FRARE Pierantonio. *Contro la metafora. Antitesi e metafora nella prassi e nella teoria letteraria del Seicento*. Studi secenteschi 33 (1992) 3-20.

Discute surtout les idées de E. Tesauro et G. B. Marino.

Thomas Joseph 1915-1992.

1771 CALVEZ Jean-Yves S.I. *Joseph Thomas (1915-1992)*. Études 337 (1992) 436.

1772 DOMERGUE Marcel S.I. *Joseph Thomas S.I.* Cahiers pour croire aujourd'hui (1992) novembre, 1-2.

Thüssing Joseph 1847-1926.

1773 NEUFELD K. H. S.I. *Pater Joseph Thüssing S.I. (1847-1926). Berührt von der großen Politik.* Stella-Heft (1992) 289-293.

Tilliette Xavier, né en 1921.

1774 SEMPLICI Stefano. *Il Cristo dei filosofi e la cristologia filosofica. Una «trilogia» di Xavier Tilliette.* Archivio di filosofia 59 (1991) 407-419.

Tiraboschi Girolamo 1731-1794.

1775 RAIMONDI Ezio. *Letteratura e scienza nella «Storia» del Tiraboschi.* Dans: *Scienza e letteratura nella cultura italiana del Settecento* (Bologna, Il Mulino 1984) 295-309. – Réédition dans son: *I lumi dell'erudizione* (Milano, Vita e pensiero 1989) 125-141.

Tommasini Francesco Saverio 1848-1934.
Pasquale 1836-1924.

1776 PALMENTA Giuseppe. *I reggini fratelli Tommasini della Compagnia di Gesù missionari e pionieri in Nuovo Messico, Colorado e Texas (sec. XIX-XX).* Dans: *I gesuiti e la Calabria* (Reggio Calabria, Laruffa 1992) 127-145.

Torres Francisco 1509-1584.

1777 PETITMANGIN P. *Deux «bibliothèques» de la Contre-Réforme: la «Panoplie» du Père Torres et la «Bibliotheca Sanctorum Patrum».* Dans: *The uses of Greek and Latin* (London, Warburg Institute 1988) 127-153.

Torres Bollo Diego de 1551-1638.

Voir n° 673.

1778 ZURETTI Juan Carlos. *Un precursor de los derechos humanos en el Tucumán del siglo XVI: el Padre Diego de Torres Bollo S.I.* Teología 28 (1991) 13-22.

Travers John 1616-c.1697, jésuite jusqu'en 1672.

1779 MCCOOG Thomas M. S.I. *Apostasy and knavery in restoration England: the checkered career of John Travers.* Catholic Historical Review 78 (1992) 395-412.

Tritz Pierre, né en 1914.

1780 DARRIGAUD Jean-Claude. *Les anti-trottoirs de Manille. Pierre Tritz, père des enfants de la rue.* Paris (Fayard) 1992 8° 222. (= Les Enfants du fleuve).

Tuccio Stefano 1540-1597.

1781 QUIÑONES MELGOSA J. *Las tragedias latinas de Stefano Tucci, especialmente «Iuditha».* Dans: *Acta Conventus Neolatini Torontonensis* (Binghamton, NY, Medieval and Renaissance Texts and Studies 1991) 241-247.

Tüll Alajos 1894-1987.

1782 PÁLOS Antal S.I. *Tüll Alajos S.I. (1894-1987).* Dans: *Kortárs jezsuiták.* II (n° 512) 201-206.

Turmes Paul 1890-1973.

1783 ROZARIO Horace S.I. *He was spellbinding. Fr. Paul Turmes (1890-1973).* Dans: *Jesuit profiles* (n° 798) 373-378.

Tylkowski Wojciech 1626-1695.

1784 HUMEŃSKI Julian S.I. *Strateg jezuicki z XVII wieku.* Bobolanum 3 (1992) 112-141.

Résumé: A Jesuit strategist from the XVII century, 141. – A propos de «De bono tam in pace quam in bello (1691) du P. W. Tylkowski.

Tyrrell George 1861-1909, jésuite jusqu'en 1906.

Voir nº 350.

1785 AFONSO MENEO A. *The sources of clerical absolutism according to George Tyrrell: An evaluation*. Dissertation at Marquette University, Milwaukee, Wisc. 1990 4º 256.

1786 BERRY J. C. *The nature of Christian mysticism in the thought of Baron von Hügel and George Tyrrell*. Dissertation at the University of Leeds 1989 4º 470.

1787 SCHULTENOVER David G. *George Tyrrell: «Devout disciple of Newman»*. Heythrop Journal 33 (1992) 20-44.

Uranga José María 1909-1984.

1788 [JACOBO P., Gladys]. Instituto Secular de Nuestra Señora de la Altagracia. *A siembra generosa ... Cosecha generosa ... Dedicatoria: A las que no conocieron al P. Uranga fundador de ISA*. Santo Domingo (Editora Amigo del Hogar) 1985 8º 154.

Van Broeckhoven Egied 1933-1967.

1789 DIESSEN Tjeu van S.I. *De ogen van Egied van Broeckhoven. Enige fragmenten uit de spiritualiteit van een Jezuïet*. Katharsis 18 (1991) 2, 13-17.

Van Caloen Louis 1817-1912.

1790 BROUWERS Louis S.I. *Au sources du catholicisme social en Belgique. Louis van Caloen*. Dans: *Jésuites belges* (nº 418) 151.

Varga László 1901-1974.

1791 *Varga László (1901-1974)*. Dans: *Kortárs jezsuiták*. II (nº 512) 83-106.
BIELECK József S.I. *Varga László S.I. (1901-1974)*, 85-88.
MUZSLAY István S.I. *P. Varga László utolsó napjai*, 88-90.
FÁBRY Antal S.I. *P. Varga László emlékezete*, 90-92.
SZABÓ Ferenc S.I. *Emlékmozaikok Varga Lászlóról*, 92-97.
VIDA István. *Varga Páter reménye*, 97-106.

Vélaz José María 1910-1985.

1792 PÉREZ-ESCLARÍN Antonio. *Padre José María Vélaz, fundador de Fe y Alegría*. Caracas (Fe y Alegría) 1992 8º 72.

Verbiest Ferdinand 1623-1688.

Voir nº 813.

1793 ARICKX V. *De familie van Ferdinand Verbiest S.I., missionaris, mandarijn en astronoom (1623-1688)*. Vlaamse Stam 26 (1990) 185-221.

1794 BLONDEAU R. A. *Verbiest, Ferdinand*. Nouvelle biographie générale de Belgique 2 (1990) 379-383.

1795 GOLVERS Noël. *The «Elementa linguae tartaricae» by F. Verbiest S.I. (1632-1688): some new evidence*. Dans: *Studies in Renaissance linguistics* (Leuven, Katholiek Universiteit 1991) 35-47.

1796 GOLVERS Noël. *The Latin youth poetry of Ferdinand Verbiest S.I. (1623-1688) rediscovered*. Humanistica lovaniensia 41 (1992) 296-322.

1797 LIN Jinshui. *An examination of the influence of F. Verbiest on the policies of the Kangxi emperor toward the Catholic Church*. Shijie Zongjiao Yanjiu (1991) 1, 54-67; aussi dans: Sino-Western Cultural Relations Journal 14 (1992) 1-21 (en chinois).

1798 *«Mandarin de deuxième classe». Ferdinand Verbiest.* Dans: *Jésuites belges* (n° 418) 83-84.

1799 SACRÉ Th. *Ab oblivione vindicetur ... Ferdinand Verbiest.* Melissa 28 (1989) 8-9 et 12.

Vergottini Giuseppe Maria 1908-1989.

1800 VADAKEL P. S.I. *A Jesuit sportsman and lover of the poor. Fr. Joseph Maria Vergottini (1908-1989).* Dans: *Jesuit profiles* (n° 798) 379-388.

Vieira, António 1608-1697.

Voir n° 706.

1801 CARVALHO J. G. Vidigal de. *Aspectos antropológicos de um sermão de Vieira.* Revista eclesiástica brasileira 50 (1990) 963-967.

1802 CENTENO Yvette K. *Considerações sobre o messianismo em Portugal: Vieira e Pessoa.* Revista de cultura 16 (1991) 126-140.

1803 FRAGOSO Hugo O.F.M. *Sklaverei in Brasilien. Die Haltung der Orden in einer umstrittenen Frage.* Dans: *Conquista und Evangelisation* (Mainz, Grünewald 1992) 167-200.

Voir: Vieira hinterfragt die Fundamente der Sklaverei, 192-196.

1804 GIL F. *La preuve de la prophétie.* Annales. Économies. Sociétés. Civilisations 46 (1991) 1, 25-44.

Analyse de la prophétie avancée de A. Vieira regardant le roi Jean IV qui devait établir l'empire de Dieu sur terre.

1805 SALDANHA António Vasconcelos de. *Sul significato storico di un «Quinto Impero» profetizzato.* Fondamenti 13 (1989) 119-134.

Vilallonga Joaquín 1868-1963.

1806 SURIA C. S.I. *A colossus among missionaries. Fr. Joaquin Vilallonga (1868-1963).* Dans: *Jesuit profiles* (n° 798) 389-396.

Villalpando Juan Bautista 1552-1608.

1807 Juan Bautista Villalpando. *El tratado de la arquitectura perfecta en la última visión del profeta Ezequiel.* Traducido en el monasterio de San Lorenzo el Real de El Escorial por Fray Luciano RUBIO O.S.A. Edición a cargo de José CORRAL JAM. Madrid (Servicio de publicaciones del Colegio Oficial de arquitectos) [1990] f° XVI-360. (= El Templo de Salomón II).

CORRAL JAM José. *Arquitectura y canon, el proyecto de Villalpando para el Templo de Jerusalén,* 1-72.

RUBIO Luciano O.S.A. *El tratado de Villalpando: origen, vicisitudes y contenido,* 73-96.

Vreman Ivan 1583-1620.

1808 RUIZ DE MEDINA Juan S.I. *Ivan Vreman (Split 1583 – Nanchan 1620), Hrvat medju isusovačkim misionarima Japana i Kine.* Dans: *Isusovci u Hrvata* (n° 429) 200-219.

Traduction: I. V., croate parmi les missionnaires jésuites du Japon et de la Chine.

Waldenfels Hans, né en 1931.

1809 *Schriftenverzeichnis Hans Waldenfels.* Dans: *Festgabe Hans Waldenfels zur Vollendung seines 60. Lebensjahres* (Bonn, N. M. Borenässer 1990) [12-30].

Walkenhorst Karl-Heinz, né en 1925.

1810 *Hauptschriftenverzeichnis Karl-Heinz Walkenhorst*. Dans: *Festschrift für Karl-Heinz Walkenhorst zum 65. Geburtstag* (Tokyo, Lithon 1992) 281-286.

Weel Willem van 1595-1670.

1811 DOORNMALEN S. E. M. van. *Pater Willem van Weel S.I. (1595-1670), stichter van de Culemborgse jezuïetenstatie*. Drie Steden 13 (1992) 1, 3-5.

Weigel Gustave 1906-1964.

1812 COLLINS Patrick W. *Gustave Weigel S.I.: a pioneer of reform*. Collegeville, Minnesota (Liturgical Press) 1992 8⁰ 288.

Wery Michael 1900-1957.

1813 ABRAHAM J. M. S.I. *The light that failed but still illumines. Fr. Michael Wery (1900-1957)*. Dans: *Jesuit profiles* (n⁰ 798) 397-411.

Wischaven Cornelius 1509-1559.

1814 [VAN DOORSLAER G.] *Le premier jésuite belge. Cornelius Wischaven*. Dans: *Jésuites belges* (n⁰ 418) 43.

Wrobleski Józef Piotr 1907-1976.

1815 REINBOTH A. S.I. *Great teacher and wheel-chair apostle. Fr. Joseph Peter Wroblewski (1907-1976)*. Dans: *Jesuit profiles* (n⁰ 798) 413-419.

Wynne John J. 1859-1948.

1816 CIANI John L. S.I. *A man with too many ideas. John J. Wynne, founder of America*. America 167 (1992) 494-498.

Xavier S. Francisco de 1506-1552.

Voir n⁰ 97 577 830 833.

1817 *The Letters and Instructions of Francis Xavier*. Translated and introduced by M. Joseph COSTELLOE S.I. St. Louis (Institute of Jesuit Sources) 1992 8⁰ xxx-488. (= Jesuit primary sources in English translation I 10).

1818 San Francisco Javier. *La pasión por evangelizar. Cartas y otros escritos*. Introducción y selección de textos: P. Guido JONQUIÈRES S.I. Cuadernos de espiritualidad 75 (1992) 1-48.

1819 *Letter of Francis Xavier to the Jesuits of Rome [15 Jan. 1544]*. Introduced by Fr. Lawrence SUNDARAM S.I. Ignis 21 (1992) 54-61.

1820 DIDIER Hugues. *Petite vie de saint François Xavier*. Paris (Desclée de Brouwer) 1992 12⁰ 160.

1821 FERNÁNDEZ MARTÍN Luis S.I. *Un pleito palentino del doctor Juan de Jaso, padre de san Francisco Javier*. Publicaciones de la Institución «Tello Téllez de Meneses» 62 (1992) 253-260.

1822 GOIBURU Joaquín. *Francisco Javier, símbolo del universalismo misionero de la Iglesia*. Omnis terra 23 (1991) 77-83.

1823 GOIBURU Joaquín M. *Perfil humano y cristiano de Javier. Una figura para nuestro tiempo*. Pamplona (I. G. Castuera) 1992 8⁰ 350.

1824 IANNACCONE Gaetano S.I. *Le lettere di S. Francesco Saverio. Luce dall'Oriente*. Societas 41 (1992) 155-160.

1825 LOPES António S.I. *Francisco Xavier e Setúbal*. Brotéria 134 (1992) 276-292.

1826 PEREIRA Antonio S.I. *Francis Xavier, the lover of the sick.* Ignis 21 (1992) 62-65.

1827 SAVARIRAJ G. A. S.I. *Francis Xavier's missionary journeys and their present day significance.* Ignis 21 (1992) 88-101.

1828 SCHURHAMMER Georg S.I. *Francisco Javier. Su vida y su tiempo.* I. *Europa, 1506-1541.* II. *India-Indonesia, 1541-1547.* III. *India, 1547-1549.* IV. *Japón-China, 1549-1552.* Traducción castellana: Félix de AREITIO ARIZNABARRETA S.I. (I-II), Francisco ZURBANO S.I. (II y IV), Jesús ITURRIOZ S.I. (III). Pamplona (Gobierno de Navarra – Compañía de Jesús – Arzobispado de Pamplona) 1992 8º LXX-1010 LIV-1090 XLVI-738 XL-886.

Zanoni Bernardino 1538-1620.

1829 ZACCHELLO Ivana. *Bernardino Zanoni e le fondazioni delle Medee e delle Annunziate a Genova.* Quaderni franzoniani 5 (1992) 2, 45-55.

Zedda Silverio 1913-1992.

1830 *In memoria di P. Silverio Zedda.* Theologica 1 (1992) 7-10.

1831 *P. Silverio Zedda. Gesturi (Oristano), 20.7.1913 – Cagliari, 14.6.1992.* Pontificia Facoltà teologica della Sardegna, Notiziario 14 (1992) 29-33.

Zipoli Domenico 1688-1726.

1832 Domenico Zipoli. *Música de las reducciones jesuíticas.* I. *Misa San Ignacio.* II. *Ave Maris Stella – Laudate Dominum – Tantum ergo – Beatus vir – Ad Mariam – Confitebor.* Luis SZARÁN: Recopilación y transcripción. Gisela von THÜMEN: Edición y coordinación general. Asunción (Missionsprokur S.I. Nürnberg) 1992 4º 84 132.

Zsámár Jenő 1904-1974.

1833 *Zsámár Jenő (1904-1974).* Dans: *Kortárs jezsuiták.* II (nº 512) 107-119.
MARON József S.I. *Zsámár Jenő S.I. (1904-1974),* 109-112.
VAJDA Tibor S.I. *A kínai-magyar szótár sorsa,* 112-113.
CSER László S.I. *A föl nem használt energia,* 113-119.

Liste complémentaire des personnes.

INDEX DES AUTEURS

NOTITIAE HISTORIOGRAPHICAE SOCIETATIS IESU

1992

I. Istituto Storico.

Stricken by illness at the beginning of the Spring, Fr. M. Zanardi was moved to the Piedmont region of Italy in order to recuperate his health. He has remained there the entire year. Meanwhile, new to the Institute is Fr. Martín M. Morales (Argentina). He is currently engaged in the preparation of his doctoral thesis.

Also currently here with us as a visiting fellow of the Institute is Fr. Hermenegildo de la Campa (Andalusia), researching Hervás, inasmuch he was a philosopher.

The volume «Ramon Llull, il lullismo internazionale, l'Italia», edited by the Italian Institute of Catalan Studies (cf. AHSI 1990, p. 439), has provided two opportunities to honor Fr. M. Batllori: The first, at the Conference of the Association of Italian Hispanists on January 30, the second, on March 24, at the official presentation (cf. Bibl. 932). On February 6, the Association of «Catalans in Rome», under the auspices of the Spanish Academy on the Janiculum, celebrated the presentation of the *Miscel·lània entorn de l'obra del padre Miguel Batllori* (see AHSI 1991, p. 495 and Bibl. 1992 n. 1267). A seminar on the work of Fr. Batllori was held shortly after, on February 18 and 19, at the department of modern history of the University of Barcelona. On June 29, Fr. Batllori received the Medal of Gold from the City of Barcelona for his research work. – On February 3, during his official visit to Bombay, the President of Portugal conferred on Fr. John Correia-Afonso, an external member of the Institute, the Grand Cross of Prince Henry the Navigator.

The year 1992, which marked the centenary of the beginning of the «Monumenta Historica S.I.», was celebrated appropriately with the publication of five new volumes. Volumes VI-VII of the *Monumenta Paedagogica* brings that section to a close after 27 years. This section has been the principal work of Fr. L. Lukács (see the announcement in AHSI 1992, p. 333-35). In its place, the Institute has opened a new section, the *Monumenta Angliae,* the first two volumes of which were entrusted to Fr. Thomas M. McCoog (above, p. 365-66). Also the *Monumenta Novae Franciae* saw the arrival of its sixth volume, which goes up to the mission's most important years.

In his 85th year, Fr. Mario Scaduto has just published volume V (his third) of the *Storia della Compagnia di Gesù in Italia,* dedicated to the years in which St. Francis Borgia was General (above, p. 185-92).

Five works written by members of the Institute have had the honor of recently appearing in translation. *Franz Xaver: Sein Leben und seine Zeit* by Fr. Schurhammer has been brilliantly translated into Spanish (see above, p. 374-75); meanwhile the critical edition of the Xavier's letters published by Schurhammer-Wicki (the latter having

passed into eternal life in this year, 1993) has also been translated into Italian during 1991 (AHSI 1992, Bibl. n. 2128); and into English during 1992 (Bibl. n. 1817) Also translated (into English) were the Commentaries of Fr. Aldama on Part IX of the Jesuit Constitutions (Bibl. 163) and into Czech the interesting profile of St. Ignatius written by Fr. Dalmases (n. 51). – The volume from the BHSI, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus* by Fr. J. de Guibert has been translated into Italian (Bibl. n. 300).

Participation at cultural meetings and giving presentations concerning the Society of Jesus were the following members of the Institute:

Fr. Szilas: May 22 at Gorizia lecturing on sources for the history of the colleges (below, II); November 25 giving a presentation at the Hungarian Academy of Rome concerning the volume «Storia religiosa dell'Ungheria» (see Bibl. n. 1569).

Fr. Batllori: May 28-29 at Stuttgart, at the symposium «Die Borgia» organized by the Faculty of Letters of the University, where he gave a conference on the «Renaissance Politik» of Alexander VI (related to the creation of the duchy of Gandia); October 21-24 at Sora, giving a presentation on the republishing of «Columbus» by U. Carrara (below, II); December 12 giving a lecture to the faculty of educational sciences of the University of Barcelona on «La transcendència pedagògica de Juan Lluís Vives» (particularly regarding the Jesuit Colleges).

Fr. O'Neill: October 10 in Chicago, giving a report on «Florida and the New Missiology of the 1560's» at the symposium organized by Loyola University for the fifth Colombian Centennial (below, II).

Fr. Ruiz de Medina: April 11 at La Spezia, giving a lecture concerning the «First contacts between Japan and the western world»; July 17 and 23 at Seoul and July 26 at Tōkyō, giving a lecture followed by a lengthy discussion on early Korean Christianity; September 21 and 24 at Tōkyō presenting the Japanese edition of his volume on Korea and his *Documentos del Japón*; September 24, at University Chuō Daigaku (Hachiōji, Tōkyō), lecturing to 130 students on the Historical Institute and its importance to the history of the Far East; November 21 at Nagasaki, interviewed for two hours for a segment of a Korean TV program concerning his volume on Christianity in Korea and the first Korean arrival to Italy (1606).

II. Notizie varie:

Among the many historical conferences of this year, the first position is held by the International Symposium entitled «Science, Philosophy, and Religion», on the Occasion of the 400th Anniversary of Johann Adam Schall Von Bell, S.J. (born at Cologne, May 1, 1592), which was held on May 4-9, at Sankt Augustin, near Cologne. It was organized by China-Zentrum and by the Institute «Monumenta Serica», of the Divine Word Missionaries, who also housed the participants in their vast campus at Sankt Augustin. The preparations began awhile ago. First was the publication, in 1991, of the biography of the missionary-astronomer which had been written in 1933 by Fr. A. Väth (cf. AHSI 3 [1934] 337-40), leaving the text unchanged, adding only a scientific apparatus (v. supra, p. 381). The preparations also continued with monthly conferences from October, 1991 through April, 1992.

The centenary celebrations opened on Sunday, May 3, with a pontifical liturgy celebrated by Cardinal Meisner, archbishop of Cologne, with principal concelebrants

including Msgr. Paul Shan, S.J., bishop of Kaoshiung and President of the Episcopal Conference of Taiwan; and Fr. Peter-Hans Kolvenbach, S.J., Superior General of the Society of Jesus. Music was performed by the choir of the Jesuit College of St. Aloysius, Bonn-Bad Godesberg. In the solemn opening session on May 4, two presentations were given. The first was by Fr. General Kolvenbach («Adam Schall von Bell–A Jesuit») and the second by Msgr. Shan («Science and Faith in China Today»). The program included some eight study sessions (of which the third and sixth were divided in two simultaneous sessions). Three afternoons were devoted to public lectures, while the entire afternoon of May 6 was devoted to a cultural program sponsored by Count Schall and included visits to Bonn, Lüftelberg, and Cologne. However, of the many scholars due to come from China and speak – almost all from university institutions and the majority from Beijing - only five were able to be present at the Symposium. Among the prepared oral responses there were 34 focusing directly on Schall. Another 20 contributions, 13 regarding Schall, were only distributed in writing, 17 of these were the work of Chinese participants.

Nel 1992, si compivano tre secoli da quando, nel 1692, l'imperatore Kanghi con l'emanare finalmente il decreto di tolleranza del cristianesimo in Cina coronava i lunghi sforzi dei nostri missionari di corte. Anche se purtroppo esso fu reso di fatto inoperante per essersi già l'anno seguente riaccesa, e in forma più acuta, la questione dei Riti, pure si tratta di un centenario tanto significativo che l'Istituto Ricci per la storia culturale Cinese-Occidentale della nostra Università di San Francisco ne ha preso lo spunto per organizzare il primo Simposio sulla controversia dei Riti Cinesi; esso fu tenuto il 16-18 ottobre (v. Bibl. n. 810).

La ricorrenza del quinto centenario della scoperta dell'America ha stimolato anche un convegno gesuitico. Il 9 e 10 ottobre ebbe luogo alla Loyola University di Chicago un simposio internazionale nel quale specialisti dei vari settori illustrarono quello che membri della Compagnia contribuirono per la storiografia, la conoscenza e cartografia del Nuovo Mondo, e quello che questo deve ad essa nei suoi sviluppi culturali. Donde il titolo del simposio: «Agents of Change. The Jesuits and Encounters of Two Worlds». Ciascuna delle quattro sessioni – due la mattina, due il pomeriggio – ebbe un proprio tema: informazioni date al vecchio mondo sul nuovo (e qui la prima relazione fece il punto sul p. Serafim Leite, già del nostro Istituto, quale primo storico del Brasile coloniale; mentre il commento conclusivo della sessione lo fece M. Mörner, emerito dell'Università di Göteborg); esploratori e geografi delle Americhe; i gesuiti come educatori – e come missionari – nelle Americhe coloniali. Le dodici lezioni dovrebbero formare un prossimo volume della BIHSI.

La monografia dedicata nel 1987 dal Centro di studi sorani al p. Ubertino Carrara, figlio della cittadina laziale, si concludeva con l'auspicio che non solo il l. I del suo «Columbus» – come si faceva in quell'occasione –, ma l'intero poema pubblicato poco prima della morte (1716) dall'antico professore di retorica del Collegio Romano venisse riproposto agli studiosi della letteratura neolatina (cf. AHSI 59 [1990] 172). Il centenario colombiano ha fatto realizzare il voto (v. Bibl. n. 1041), come ha anche fatto rivolgere l'attenzione alla fatica poetica del Sorano (nn. 1042-1044). Pertanto il Centro, solerte promotore di convegni, ne ha promosso anche uno speciale, dal 21 al 24 ottobre, per onorare il puntuale compimento del voto, non poco gravoso; e affidò al P. Batllori la presentazione del volume.

«Andrea Pozzo e il suo tempo» è stato il titolo dato al Convegno internazionale organizzato dal 25 al 27 novembre dalla Provincia autonoma di Trento per onorare il

celebre concittadino – il maggiore dei nostri artisti – nella ricorrenza del 350mo dalla nascita. Sono stati presentati più di trenta esposti per illustrare i diversi aspetti dell'opera pittorica e architettonica del Fratello gesuita, sì in Italia che in Austria, e la sua influenza, dovuta principalmente ai confratelli operanti in Europa Centrale, America Latina e anche Cina. In apertura di convegno il p. Pfeiffer, della Gregoriana, parlò di «Pozzo e la spiritualità della Compagnia di Gesù».

I tanti convegni segnalati nelle precedenti «Notitiae» a proposito del nostro doppio centenario, erano stati preceduti dalla Conferenza di Londra del 7-9 gennaio, promossa insieme dal dr. Oresko, del Seminario di Storia italiana dell'«Institute of Historical Research» dell'Università di Londra e dall'abbé Armogathe, dell'«Ecole pratique des Hautes Etudes» di Parigi, sul tema: «The Expulsions and the Suppression of the Jesuits in the Eighteen Century as a European and Colonial Problem». Imperniata su tre sessioni plenarie e molte particolari, vide un'ampia partecipazione internazionale di docenti universitari.

La canonizzazione del beato Claudio La Colombière, avvenuta in Piazza S. Pietro domenica 31 maggio, ha originato, naturalmente, un buon numero di pubblicazioni relative al nuovo Santo, come risulta dalle Bibliografie del 1991 e 1992. Di particolare rilievo, nel 1991, la riedizione della traduzione spagnola della biografia definitiva dovuta al p. Guitton, e quella italiana, con commento, del «Diario spirituale» (cioè i due Ritiri) (nn. 1646 e 1643); e quest'anno l'apparizione di una scelta delle *Lettres* nella collezione «Christus», e di una antologia italiana degli «Scritti spirituali» (nn. 1342, 1343).

La provincia S.I. di Croazia ha promosso la costituzione di un Istituto Storico quale centro per la ricerca intorno alla Compagnia nelle terre croate, le cui vicende cominciarono ancora nel sec. XVI. L'organizzazione dell'Istituto è stata affidata al p. Vladimir Horvat, che ha fissato la sua sede a Vienna. Sarà l'Istituto a continuare la serie dei quaderni «Vrela i Prinosi» (Fonti e Studi) iniziata a Zagreb tra le due guerre e ripresa in anni recenti.

Una serie televisiva sulla Compagnia e la sua storia – ideata e progettata nel 1990 – dal titolo «Il rischio e l'obbedienza» è stata prodotta dalla RAI-Televisione italiana e trasmessa (1º canale) a tarda sera fra settembre e ottobre in quattro puntate: il fondatore, l'attività dell'Ordine nei vari campi fino alla soppressione, le missioni, i due maggiori impegni attuali (insegnamento e apostolato sociale). Il regista, Folco Quilici, noto per riprese d'ambienti, ha svolto egregiamente il suo compito (Bibl. n. 372).

A Gorizia il 17 dicembre fu inaugurata una mostra «Ex universa philosophia» per far conoscere, dopo la loro scoperta e l'accuratissimo restauro, parecchi fogli-tesari che gli alunni dell'antico nostro collegio solevano stampare con pompa barocca in occasione delle loro difese di filosofia (v. sopra, p. 367-69). – Precedentemente, il 22 maggio si era organizzato un incontro per presentare, dopo il restauro, i due volumi originali contenenti l'intera «Historia Collegii Goritiensis» (dal 1615 al 1772).

Nei giorni 14, 16 e 17 marzo nel teatro del collegio di Boston furono fatte tre rappresentazioni di un'opera (o oratorio) eseguita a Roma per la canonizzazione dei ss. Ignazio e Fr. Saverio, con musica di J. H. Kapsberger e libretto latino del p. O. Grassi. Dieci anni fa ne era stato rintracciato un manoscritto, ma il testo sembrò così sconcertante e lo spartito così impreciso che si consigliò di smettere il pensiero di portare l'opera alla rappresentazione. Invece, tradotto il testo in inglese, la tenacia del p. T.

Frank Kennedy la vinse. E gl'intendenti ne diedero un giudizio quanto mai favorevole: l'opera può stare alla pari di ogni produzione operistica di Monteverdi.

Nello stesso marzo all'Università Gregoriana è stata solennemente presentata l'edizione computerizzata dei database degli scritti di s. Ignazio (restando però per un secondo tempo le lettere). È così giunto alla meta un cammino intrapreso ancora dieci anni fa. Il p. E. Gueydan, di Chantilly, propose allora al p. R. Busa, di Gallarate, esperto in materia, una concordanza computerizzata degli Esercizi. nell'originale spagnolo e nella versione latina; poi si inclusero anche le versioni tedesca e inglese. Da questo primo limitato progetto scaturì l'idea di un'edizione elettronica di tutte le opere ignaziane.

Com'è normale, appaiono adesso nella Bibliografia gli Atti dei Convegni che furono tenuti in vari Paesi per la nostra doppia commemorazione centenaria, e sono stati riferiti nelle Notizie relative al 1990 e 1991 (AHSI 1991, p. 498; 1993, p. 207-9). Si tratta di quelli di Zagabria (n. 429) e di Deusto, Messina, Reggio di Calabria, Lubiana (nn. 85, 337, 558, 656). Gli Atti di quello di Genova, un numero speciale dei «Quaderni Franzoniani», non hanno un numero a sé, perché i vari contributi sono stati elencati per soggetto. Il volume degli Atti del Convegno di Milano sull'architettura, dell'ottobre 1990 (n. 524; cf. AHSI 1992, p. 205) contiene una breve, ma rilevante informazione. Riscontri accurati hanno permesso di individuare nella Biblioteca Nazionale di Malta i giudizi dei matematici del Collegio Romano circa le planimetrie loro sottoposte per gli edifici da costruire (edite nel vol. XV della BIHSI). Come è qui illustrato (p. 4*s), le planimetrie sono nel Cabinet des Estampes della Nazionale perché portate a Parigi da un balì maltese che, quando era a Roma, le aveva acquistate alla soppressione dell'Ordine. Dopo la sua morte esse vennero comprate dalla Nazionale; i 311 manoscritti dei giudizi presero invece la via di Malta. L'ARSI ha curato la loro riproduzione fotografica.

Molte sono le altre pubblicazioni elencate che hanno avuto nei centenari il loro impulso. Per la spiritualità, nn. 227 e 314; in Belgio 417, ma sopratutto la grande galleria dei *Jésuites Belges* 418; in Spagna 452, 464, 468; in Italia 617; in Irlanda 520; per il Brasile 698; per l'America Latina 678 e i tre tomi dell'opera raccolta sotto il titolo di *Pedagogía en Venezuela* 321, 447, 667; in India e Sud Asia 823 e 798. Degne di menzione particolare le traduzioni spagnole del *Memoriale* del p. Gonçalves da Câmara (n. 32) e, con testo latino a fronte, della *Ratio studiorum* (n. 328).

Il n. 1397 annuncia finalmente uscita quell'edizione del «Viaggio alla Cina» del p. Adriano Las Cortes che il *Répertoire des Jésuites de Chine* annunciava come prossima (p. 144). Come sono usciti i «Nouveaux Mémoires» del p. Le Comte (cf. ivi, p. 147). Sono stati editi due fascicoli con musica per le Riduzioni composta da Zipoli. Riedizioni che meritano menzione riguardano Bartoli, Botero, Faludi, Jambrešić, Montengón, Spee, Villalpando.

Monografie, in prima edizione o tradotte sono dedicate a Bea, Hopkins 1290, Hoyos, Leroy, Malagrida, Martínez Baigorri, Nadal, Nevares, Neumayr, Persons, Rotondi, Tachard, Weigel.

Altri numeri che, per un motivo o l'altro, attirano l'attenzione: 106, 184, 441, 470, 523, 809.

III. Defunti.

Il 31 agosto moriva a La Rochelle il p. Jean-Claude Dhôtel. Il suo nome è ben conosciuto per la breve, ma originale biografia ignaziana edita nel 1973 *Qui es-tu, Ignace de Loyola?,* che ha avuto fino al 1991 otto traduzioni, anche in arabo e in cinese. Da allora, per scritti attinenti alla spiritualità ignaziana, il suo nome è comparso con frequenza nella nostra Bibliografia annua. Era nato a Parigi il 30 settembre 1926 ed entrato nel noviziato di Laval il 12 novembre 1944. Sacerdote nel 1958 a Lione, prese il dottorato a Parigi presso la facoltà di teologia dell'Institut Catholique. Svolse dal 1964 per dieci anni incarichi d'importanza nella direzione delle Comunità di Vita Cristiana e della loro rivista *Vie Chrétienne* (cf. Bibl., n. 1119). Quindi, tra attività sacerdotale varia, s'impegnò particolarmente nell'assistenza alle congregazioni religiose di spiritualità ignaziana (erano gli anni dell'«aggiornamento» chiesto dal Vaticano II). Dal 1987 fece parte del Centro Sèvres, occupandosi specialmente dei responsabili della formazione dei religiosi. Nel 1990 pubblicò ancora *La spiritualité ignatienne. Points de repère* (AHSI 1991, n. 300), mentre da anni partecipava al progetto che nel 1991 si realizzò con gli *Ecrits* di s. Ignazio.

NOTAE COMPENDIARIAE

AHSI = *Archivum Historicum Societatis Iesu*. Romae 1932 ...
ARSI = Archivum Romanum Societatis Iesu.
BIHSI = *Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu*. Romae 1941 ...
FG = Fondo Gesuitico in ARSI
Institutum Societatis Iesu. 3 vol. Florentiae 1892-1893.
MHSI = *Monumenta Historica Societatis Iesu:*

Bobadilla = *Bobadillae Monumenta*. Madrid 1913, reimpressio 1970 (46).

Borgia = *Sanctus Franciscus Borgia, quartus Gandiae dux et Societatis Iesu praepositus generalis tertius*. 5 vol. Madrid 1894-1911 (2 23 35 38 41).

Broët = *Epistolae PP. Paschasii Broëti, Claudii Jaji, Joannis Codurii et Simonis Rodericii Societatis Iesu*. Madrid 1903, reimpressio 1971 (24).

Cat. Prov. Austr. = *Catalogi Provinciae Austriae*. Ed. L. LUKÁCS. 2 vol. Romae 1978-1982 (117 125).

Chronicon = *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu historia*. Auctore J.A. DE POLANCO. 6 vol. Madrid 1894-1898 (1 3 5 7 9 11).

Constitutiones I = *Monumenta Constitutionum praevia*. Romae 1943 (63).

Constitutiones II = *Textus hispanus*. Romae 1936 (64).

Constitutiones III = *Textus latinus*. Romae 1938 (65).

Directoria = *Directoria Exercitiorum spiritualium (1540-1599)*. Ed. I. IPARRAGUIRRE. Romae 1955 (76).

Doc. Ind. = *Documenta Indica*. Ed. J. WICKI (vol. 14-16 coed. J. GOMES). 18 vol. Romae 1948-1988 (70 72 74 78 83 86 89 91 94 98 103 105 118 123 127 132 133).

Doc. Mal. = *Documenta Malucensia*. Ed. H. JACOBS. 3 vol. Romae 1974-1984 (109 119 126).

Epp. Ign. = *Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones*. 12 vol. Madrid 1903-1911, reimpressio 1964-1968 (22 26 28 29 31 33 34 36 37 38 40 42).

Epp. Mixtae = *Epistolae mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae*. 5 vol. Madrid 1898-1901 (12 14 17 18 20).

Exerc. Spir. = *Exercitia spiritualia. Textus antiquissimi*. Edd. I. CALVERAS – C. DE DALMASES. Romae 1969 (199).

Faber = *Fabri Monumenta. Beati Petri Fabri, primi sacerdotis e Societate Iesu epistolae, Memoriale et processus*. Madrid 1914, reimpressio 1972 (48).

Fontes doc. = *Fontes documentales de S. Ignatio de Loyola*. Ed. C. DE DALMASES, Romae 1977 (115).

Fontes narr. = *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*. Ed. C. DE DALMASES. 4 vol. Romae 1943-1965 (66 73 85 93).

Lainez = *Lainii Monumenta. Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii secundi praepositi generalis Societatis Iesu*. 8 vol. Madrid 1912-1917 (44 45 47 49 50 51 53 55).

Litt. quad. = *Litterae quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis, in quibus aliqui de Societate Jesu versabantur*. 7 vol. Madrid 1894-1932 (4 6 8 10 59 61 62).

Mon. Ant. Flor. = *Monumenta Antiquae Floridae, 1565-1572*. Ed. F. ZUBILLAGA, Romae 1946 (69).

Mon. Ant. Hung. = *Monumenta Antiquae Hungariae*. Ed. L. LUKÁCS. 4 vol. Romae 1969-1987 (101 112 121 131).

Mon. Bras. = *Monumenta Brasiliae*. Ed. S. LEITE. 4 vol. Romae 1956-1960 (79 80 81 87).

Mon. Iap. = *Monumenta Historica Iaponiae*. Ed. J. F. SCHÜTTE. Romae 1975 (111).

Mon. Mex. = *Monumenta Mexicana*. Ed. F. ZUBILLAGA. 7 vol. Romae 1956-1981 (77 84 97 104 106 114 122).

Mon. Nov. Franc. = *Monumenta Novae Franciae*. Ed. L. CAMPEAU. 3 vol. Romae 1967-1987 (96 116 130).

Mon. paed. = *Monumenta paedagogica*. Ed. L. LUKÁCS, 5 vol. Romae 1965-1986 (92 107 108 124 129).

Mon. Per. = *Monumenta Peruana*. Ed. A. DE EGAÑA (vol. 7 coed. E. FERNÁNDEZ, vol. 8 ed. E. FERNÁNDEZ). Romae 1956-1986 (75 82 88 95 102 110 120 128).

Nadal = *Epistolae P. Hieronymi Nadal Societatis Jesu ab anno 1546 ad 1577 (et alia scripta), 5 vol. (vol. 5 ed. M. NICOLAU), 1898-1962 (13 15 21 27 90).*

Pol. Compl. = *Polanci Complementa. Epistolae et commentaria P. Joannis Alphonsi de Polanco e Societate Jesu*. 2 vol. Madrid 1916-1917 (52 54).

Regulae = *Regulae Societatis Iesu*. Ed. D. FERNÁNDEZ ZAPICO. Romae 1948 (71).

Ribadeneira = *Ribadeneira. Patris Petri de Ribadeneira Societatis Jesu sacerdotis Confessiones, epistolae aliaque scripta inedita*. 2 vol. Madrid 1920-1923 (58 60).

Salmeron = *Epistolae P. Alphonsi Salmeronis Societatis Jesu*. 2 vol. Madrid 1906-1907 (30 32).

Xavier = *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*. Ed. G. SCHURHAMMER et J. WICKI. 2 vol. Romae 1944-1945 (67 68).

SOMMERVOGEL = Carlos SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jèsus*. 10 vol. Paris 1890-1909, reimpressio vol. 1-10 + 12 1960.

INDEX

VOLUMINIS LXII

Commentarii historici

Textus inediti

Commentarii breviores

Bibliographica

CONSPECTUS BIBLIOGRAPHICI

Printed in Italy – Photocomposition by Institutum Historicum S.I.

ISSN 0037–8887

Finito di stampare il 21 gennaio 1994
Tipografia Poliglotta della Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta, 4 – 00187 Roma

NOTAE COMPENDIARIAE

AHSI = *Archivum Historicum Societatis Iesu*. Romae 1932 ...
ARSI = Archivum Romanum Societatis Iesu.
BIHSI = *Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu*. Romae 1941 ...
FG = Fondo Gesuitico in ARSI
Institutum Societatis Iesu. 3 vol. Florentiae 1892-1893.
MHSI = *Monumenta Historica Societatis Iesu:*

Bobadilla = *Bobadillae Monumenta*. Madrid 1913, reimpressio 1970 (46).

Borgia = *Sanctus Franciscus Borgia, quartus Gandiae dux et Societatis Iesu praepositus generalis tertius*. 5 vol. Madrid 1894-1911 (2 23 35 38 41).

Broët = *Epistolae PP. Paschasii Broëti, Claudii Jaji, Joannis Codurii et Simonis Rodericii Societatis Iesu*. Madrid 1903, reimpressio 1971 (24).

Cat. Prov. Austr. = *Catalogi Provinciae Austriae*. Ed. L. LUKÁCS. 2 vol. Romae 1978-1982 (117 125).

Chronicon = *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu historia*. Auctore J.A. DE POLANCO. 6 vol. Madrid 1894-1898 (1 3 5 7 9 11).

Constitutiones I = *Monumenta Constitutionum praevia*. Romae 1943 (63).

Constitutiones II = *Textus hispanus*. Romae 1936 (64).

Constitutiones III = *Textus latinus*. Romae 1938 (65).

Directoria = *Directoria Exercitiorum spiritualium (1540-1599)*. Ed. I. IPARRAGUIRRE. Romae 1955 (76).

Doc. Ind. = *Documenta Indica*. Ed. J. WICKI (vol. 14-16 coed. J. GOMES). 18 vol. Romae 1948-1988 (70 72 74 78 83 86 89 91 94 98 103 105 118 123 127 132 133).

Doc. Mal. = *Documenta Malucensia*. Ed. H. JACOBS. 3 vol. Romae 1974-1984 (109 119 126).

Epp. Ign. = *Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones*. 12 vol. Madrid 1903-1911, reimpressio 1964-1968 (22 26 28 29 31 33 34 36 37 38 40 42).

Epp. Mixtae = *Epistolae mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae*. 5 vol. Madrid 1898-1901 (12 14 17 18 20).

Exerc. Spir. = *Exercitia spiritualia. Textus antiquissimi*. Edd. I. CALVERAS – C. DE DALMASES. Romae 1969 (199).

Faber = *Fabri Monumenta. Beati Petri Fabri, primi sacerdotis e Societate Iesu epistolae, Memoriale et processus*. Madrid 1914, reimpressio 1972 (48).

Fontes doc. = *Fontes documentales de S. Ignatio de Loyola*. Ed. C. DE DALMASES, Romae 1977 (115).

Fontes narr. = *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*. Ed. C. DE DALMASES. 4 vol. Romae 1943-1965 (66 73 85 93).

Lainez = *Lainii Monumenta. Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii secundi praepositi generalis Societatis Iesu*. 8 vol. Madrid 1912-1917 (44 45 47 49 50 51 53 55).

Litt. quad. = *Litterae quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis, in quibus aliqui de Societate Jesu versabantur*. 7 vol. Madrid 1894-1932 (4 6 8 10 59 61 62).

Mon. Ant. Flor. = *Monumenta Antiquae Floridae, 1565-1572*. Ed. F. ZUBILLAGA, Romae 1946 (69).

Mon. Ant. Hung. = *Monumenta Antiquae Hungariae*. Ed. L. LUKÁCS. 4 vol. Romae 1969-1987 (101 112 121 131).

Mon. Bras. = *Monumenta Brasiliae*. Ed. S. LEITE. 4 vol. Romae 1956-1960 (79 80 81 87).

Mon. Iap. = *Monumenta Historica Iaponiae*. Ed. J. F. SCHÜTTE. Romae 1975 (111).

Mon. Mex. = *Monumenta Mexicana*. Ed. F. ZUBILLAGA. 7 vol. Romae 1956-1981 (77 84 97 104 106 114 122).

Mon. Nov. Franc. = *Monumenta Novae Franciae*. Ed. L. CAMPEAU. 3 vol. Romae 1967-1987 (96 116 130).

Mon. paed. = *Monumenta paedagogica*. Ed. L. LUKÁCS, 5 vol. Romae 1965-1986 (92 107 108 124 129).

Mon. Per. = *Monumenta Peruana*. Ed. A. DE EGAÑA (vol. 7 coed. E. FERNÁNDEZ, vol. 8 ed. E. FERNÁNDEZ). Romae 1956-1986 (75 82 88 95 102 110 120 128).

Nadal = *Epistolae P. Hieronymi Nadal Societatis Jesu ab anno 1546 ad 1577 (et alia scripta), 5 vol. (vol. 5 ed. M. NICOLAU), 1898-1962 (13 15 21 27 90).*

Pol. Compl. = *Polanci Complementa. Epistolae et commentaria P. Joannis Alphonsi de Polanco e Societate Jesu*. 2 vol. Madrid 1916-1917 (52 54).

Regulae = *Regulae Societatis Iesu*. Ed. D. FERNÁNDEZ ZAPICO. Romae 1948 (71).

Ribadeneira = *Ribadeneira. Patris Petri de Ribadeneira Societatis Jesu sacerdotis Confessiones, epistolae aliaque scripta inedita*. 2 vol. Madrid 1920-1923 (58 60).

Salmeron = *Epistolae P. Alphonsi Salmeronis Societatis Jesu*. 2 vol. Madrid 1906-1907 (30 32).

Xavier = *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*. Ed. G. SCHURHAMMER et J. WICKI. 2 vol. Romae 1944-1945 (67 68).

SOMMERVOGEL = Carlos SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jèsus*. 10 vol. Paris 1890-1909, reimpressio vol. 1-10 + 12 1960.